ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಕೆ. ಸಣ್ಣಕೊಟ್ರಮ್ಮ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ವಣೇನೂರು

ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ

ಭಾಷಾನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೯

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಕೆ. ಸಣ್ಣಕೊಟ್ರಮ್ಮ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ವಣೇನೂರು

ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೯

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಪ್ರಮಾಣಪತ್ರ

ಕೆ. ಸಣ್ಣಕೊಟ್ರಮ್ಮ ಇವರು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ** ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ ೦೮-೦೮-೨೦೧೮
ಸ್ಥಳ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ವಣೇನೂರು
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ಡಾ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ವಣೇನೂರು, ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ** ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಇದು ನನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ ೦೬-೦೬-೨೦೧೮
ಸ್ಥಳ - ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಕೆ. ಸಣ್ಣಕೊಟ್ರಮ್ಮ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಪೀಠಿಕೆ

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದುವಾದರೂ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವಾದರೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಇವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲದೆ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯಾದ ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕುರಿತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ, ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಮಾರವಾಡಿ ಶೇಠ್, ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮುನ್ನುಡಿ ಇಲ್ಲವೇ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಸೀಮಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೆಲವೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖಾನಿಸಿರುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದು ಇತ್ತೀಚಿಗಷ್ಟೇ ನಡೆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಈ ಬಗೆಯವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆಯಾದರೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಿರುವುದು ವಿರಳ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹುದೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸುವ, ಸ್ತ್ರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಕಗಳಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಂತಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಏಕ ಕರ್ತೃವಾಗಿರದೆ ಬಹುಕರ್ತೃವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷರೊಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾರಣರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಬಗೆಯನ್ನುವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ಗಾಯಕರದೂ ಸಮಾನ ಪಾತ್ರವಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೂಡಾ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕಿಂತ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪರವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಲುವು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಹಲವಾರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಥಾಗತ ಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ

ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ, ಆಶಯಗಳು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಕಿ ಮಹಿಳೆ ಆದಾಗ್ಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇಂತಹ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದಾಗ್ಯೂ ಸ್ತ್ರೀ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನುವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಆಶಯವೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ.

"ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಿಳೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಘಟಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕವೂ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನಿತರ ಎಲ್ಲ ಘಟಕಗಳೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಈ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ಕಲೆತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಲೇಖಕಿ, ಹಾಗೂ ಅವಳ ಲೇಖನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕು ಹಾಗು ಅವಳ ಬರಹದ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಳ ಬರಹವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ"[7] ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಇದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ಯಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪುರಾಣವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ಜೀವಂತ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯಂತಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಜೀವನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು ಮಹಿಳೆಯೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ಕ್ಲೀಷೆಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಜೀವವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಏರಿ ಅವಳನ್ನು ಬಲಿಪಶುವನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಭಾಗೀರತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದುರಂತ ನಾಯಕಿಯರಾಗಲೀ ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದವರೆ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃವು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹುದನ್ನು ಮೀರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಣೆಯಂತೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮಾಯದ ಫಕೀರನಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ತಾನು ಅವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ನಂಬಿಸುತ್ತಾಳಲ್ಲದೆ ಅವನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೂ ಕೂರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ರಾಮಾಯಣದಂತಹ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಶೀಲ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಜೀವಪರವಾದ ನಿಲುವೇ ಆಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಈಗಾಗಲೇ ಇದೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಇದೇ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ನೋಂದಣಿಯಾಗಿದ್ದು ಮುಕ್ತಾಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಸಂಶೋಧಕರ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಹೆಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರು ಹಾಡಿರುವ ಐದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನೀಲಗಾರರ ಪರಂಪರೆಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಗಾಯನ ಮತ್ತು ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬುರ್ರಕಥಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈರಮ್ಮ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈರಮ್ಮ ಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವಾಗ ತೆಲುಗಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷಿಕವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ತೆಲುಗಿನ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುವಾಗ ಈರಮ್ಮ ಅನುಸರಿಸಿದ ಕ್ರಮ, ಕನ್ನಡದ ಲಯಕ್ಕೆ ತೆಲುಗಿನ

ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿದ ಪರಿಯು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಂತೂ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕ್ಕೂ ಈರಮ್ಮನ ತೆಲುಗುಮೂಲದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮೌಖಿಕ ಕಥನದ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಉಮೇಶ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ದೊಂಬಿದಾಸರ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಖಳನ ಪಾತ್ರವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಯಲ ಮರಾಠಿಗೂ, ಈರಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಮೈಸೂರು ಉಮೇಶ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಯಲ ಮರಾಠಿಯು ಮರಾಠಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿ ಈರಮ್ಮಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಹ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಗಾಯಕಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಂತ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಕ್ತೃವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ

ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಹಲವು ವಿಧಾನಗಳು ಇಂದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ, ಅನ್ಯಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಾಚೆಗೆ ಮೌಖಿಕಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲ ಬೇರುಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆಶಯಗಳು, ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಆಶಯಗಳೂ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಬಗೆಯು ಆಸಕ್ತಿಕರ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳಂತೂ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬರುವ ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ಶತಮಾನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಂದರೆ

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನದ ನೆರವು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಸಹ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ಸ್ವರೂಪದವಾಗಿದ್ದು, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೂ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಆನ್ವಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಕೃತ್ವ, ಧೋರಣೆ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಕೃತ್ವದ ಪಾತ್ರವೂ ಪುರುಷನದಷ್ಟೆ ಸಮಾನವಾದುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಕಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಷಯವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನೋವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾರೊಬ್ಬಳದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರದೂ ಪಾಲಿದ್ದರೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಲಲಿತಕಲೆಗಳಂತಹ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ನಿರ್ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾಲು ನಗಣ್ಯವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಈ ಹೊರಗುಳುವಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವ, ಆಶಯಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವವೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸವಾಲಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

''ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾದರೂ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಯಜಮಾನ - ಅಧೀನ ನೆಲೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು

ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವು ಸ್ತ್ರೀ ಹಾಗೂ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರ ಲೋಕಾನುಭವ, ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಹ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ - ಪುರುಷ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಚಿತ್ರಣ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ''.[2] ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿರ್ವಚವನವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

``ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಯೊಂದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಈ ಕುರಿತಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಆ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದ''.[3] ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ, ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನ, ಆದಿಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಶಯವಾಗುಳ್ಳ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಭಿನ್ನ ಸಂಕಥನವನ್ನು, ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಉಷಾ ಎಂ., ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪುಟಗಳು, ಪು. ೨೪.

೨. ಸೀತಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕೆ. ಎ., **ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ**, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬ ಪು. ೩೬

೩. ಚಂದ್ರಕಲಾ ವೀರಭದ್ರ, **ನವ್ಯಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ**, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೩, ಪು.೨೬

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಡೆದಿರುವ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಶಿಸ್ತನಿಂದಲೂ, ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಾಕ್ಷಿಕವಾಗಿ ನೇರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೂ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಇದೇ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ವಿಸ್ತರಣಾಕೇಂದ್ರ ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿರುವ ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಹೆಚ್. ಅವರ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ "ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ" ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗಕೂಡದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧಯನದ ನೆಲೆಯ ಮಹಿಳಾಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು ಇವುಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನುಬೆಳೆಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಇದೆ.

೧. ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಕಲಾವತಿ ಬಿ. ಜೆ., ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೭

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಹಲವು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾಹಿರಾತುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೆಟಿರಿಯಿಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಆದ ಬಂಡವಳಾಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪಾರದ

ಸರಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಗೊಂಡಿರುವ ಕುಟುಂಬ - ಕುಟುಂಬದ ನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳು - ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಕುಟುಂಬದ ಲಕ್ಷಣಗಳು - ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವ ಭೌತಿಕ ಕುಟುಂಬ-ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಕುಟುಂಬ ಹೀಗೆ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಗೊಂಡಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪಾತ್ರಗಳು - ಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ತಾಯಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಗೃಹಿಣಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೌಂದರ್ಯಕಾಂಕ್ಷಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಯುವತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ಜನಪದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಂಶೋಧಕರು ಲೀಲಾ ಸಂಪಿಗೆ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ.,ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕ. ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅರ್ಥ - ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ವೇಶ್ಯಾವಟಿಕೆ ಯಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಕಸುಬು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ದೈವಿಕತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೊಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರು ಸ್ವಚ್ಛಂಧವಾಗಿ ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರರತರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ ನಂತರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡುಬಂತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯೆ ಪದದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ - ಪ್ರಮುಖ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ - ಪ್ರಾಚೀನಯುಗದಿಂದ ಆಧುನಿಕದವರೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಹಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದುವರೆದು ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಗಳ್ನು, ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇಶ್ಯಾವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು - ವೇಶ್ಯಾವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು - ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀರಕರಣದ ಪ್ರಭಾವ - ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್. ಐ.ವಿ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ, ಸಂಶೋಧಕರು, ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯ ಸೋ. ಮು., ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೮

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಕೈಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನವು ಇದಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಾತೃತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾತೃತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳ ಆಶಯಗಳಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸುವ ತಾಯ್ತನದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ನಾಡು, ನುಡಿ, ಮಾತೃತ್ವ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವ, ಜೈವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವ, ಕವಯಿತ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವ, ಸಂಕೀರ್ಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೪. ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕವಿತಾ ರೈ ಬಿ. ಆರ್., ೨೦೦೩, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ವಿವಾಹದ ಕುರಿತಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನಾಗಿಯಾದರೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದರೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಅರ್ಥ, ರಚನೆ, ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ,ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಅನನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ವಿಕಾಸಮುಖೀ ರೇಖೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೫. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಸಂಶೋದಕರು, ಹನುಮಂತರಾಯ ಜಿ., ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೫

ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದವರು ಸಹ ಬಹುತೇಕ ತಳ ಸಮುದಾಯದವರೇ ಆದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೇ ದಲಿತತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ದಲಿತೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವುದು ಅಭಿನಂದನೀಯವಾಗಿದೆ.ಹಾಗೆಯೇ ವಿವಿಧ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

೬. ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಸಂಶೋಧಕರು ಕೃಷ್ಣವೇಣಿ ಆರ್., ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೬

ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಸ್ಥಳ ಪರಿಚಯ, ಹುಲಿಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಇತರ ದೈವಗಳು, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಪ್ರಸರಣ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದ ಕತೆ ಹಾಗೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಇತರ ದೈವಗಳ ಸಂಬಂಧ, ನಾಗ ಜೋಗಿ, ಬಸವ ಜೋಗಿಯರು, ಮಾತಂಗಿ, ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಪಾದ, ಪರಶುರಾಮ,

ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ದೇವತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ ಮೊದಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ, ಪರಿತ್ಯಕ್ತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಅವಳು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದು, ಮತ್ತು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ಅಭಿಮಾನ, ಭಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಹಲವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತಾದ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವಂತಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಬೀಜಗಳೆಲ್ಲಾ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಗಿಡವಾಗಿ, ಮರವಾಗಿ, ಪೈರಾಗಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಕ್ರಮೇಣ ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಆದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕ್ಷೇತ್ರದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಮೇಲಸ್ತರದ ಜನದವರೆಗೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ಜನತೆಗೂ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿ ನಿಂತ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಅವಳ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು,

ಪ್ರಭಾವಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕರೂ ಸಹ ಅಲುಗಾಡದಂತೆ ನಿಂತಿವೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೭. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಹೆಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ, ೨೦೧೬, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಒಟ್ಟು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆ - ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆ-ಏಕರೂಪಿ ಕಥನ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಧರ್ಮದ ಎರಕ - ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆ - ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು - ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು - ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಈ ಐದು ಮಹಾಕವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ, ಅತಿರಂಜಿತವಾಗಿಯೂ, ಕ್ಲೀಷೆಯಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧದ ಓದಿಗೆ ಸರಳ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ **ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟೆ** ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅಂತಿಮ ಫಲಿತಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ **ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸೊಲ್ಲಿನ ಗಾಯ** ಎಂಬುದಾಗಿ "ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ" ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಾದ ನಂತರ ೫.೨ ರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗಿ **ಯಾರದೋ ಕಟ್ಟೆಗೆ ನಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಯ ಕಲ್ಲು** ಎಂಬುದಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಲಂಕಾರಿಕ ರೂಪಕ ಪದಗಳನ್ನುಇಡೀ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ, ಆದಿ, ಎಲ್ಲೆ, ದಡ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೮. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಹೇಮಾವತಿ ಟಿ. ಆರ್., ೨೦೦೪, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಮಾವತಿ ಟಿ. ಆರ್. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಕುರಿತ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಒಟ್ಟು ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ,ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮೊದಲಾದ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಣವೊಂದನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿ ಸ್ತ್ರೀ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಕೊಡುವ ಒಳನೋಟಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪರಿಭಾವನೆ ಎನ್ನುವ ಉಪ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕುರಿತ ಇದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪಶುಪಾಲಕರ ಪ್ರಮುಖ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಶುಪಾಲಕರ ಸ್ತ್ರೀ ಆರಾಧನೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಸ್ಥಾನವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆ ಅಸ್ಥಾಂತರಗೊಂಡ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆ, ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದ ದ್ರೌಪದಿಯ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

೯. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಬಿದ್ರಿ ಚಂದ್ರಭಾಗ್, ೨೦೦೭, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು, ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ

ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಭಾಗದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಲೋಕನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂತಲೂ ಇದನ್ನು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಹಲವಾರು ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಆದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ನಿಜಾಮ್‌ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಈ ಭಾಗದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ವಿಶೇಷ ಛಾಪನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪದೊಂದಿಗೆ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಹ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡದೇ ಇರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರೈತ ಯಾವುದೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ರೈತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಜೀವಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಬಟ್ಟೆ, ಭಾಷೆ, ನಡವಳಿಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ

ನಿಲುಕುವಂತದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂವಹನಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಆಗಲೀ, ಷೇಕ್ಸಪಿಯರ್ ಆಗಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೆ ಸಂವಹಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಕೃತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವುದಾಗಲೀ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡದೇ ಇರದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆ ಬೇರೆ ಭಾಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರೆದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕುಟುಂಬ ವಲಯದ ಪ್ರತಿನಧೀಕರಣ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಮ ವಿವಾಹ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ, ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ, ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧ, ಪರಿತ್ಯಕ್ತ ವಿಚ್ಛೇಧಿತ ಬದುಕು, ಹೆಣ್ಣು ಮಾರಾಟ, ಆರೋಗ್ಯ, ಬಂಜೆಯ ಬದುಕು, ಲೈಂಗಿಕ ಬದುಕು- ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮನೋವಲಯದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ವೈಧಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಹ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ, ಸಂಶೋಧಕರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಅನುಭವ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ಎಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನೋವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾರೊಬ್ಬಳದೆಂದಲ್ಲ. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರದೇಶ, ಪರಿಸರದ ಜೀವಂತ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಅನುಭವವು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಪೂರಕವಾದುದರಿಂದ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ (Participate research method) ಮುಖ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬದುಕನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ತಲುಪಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಕುಲದ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರದ್ದಾದರೂ 'ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ' ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಹೊರಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಸ್ವಭಾಗಗಳು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವಳ 'ಇರುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅವಳನ್ನು 'ಕಾಣಿಸುವಿಕೆ'ಯ

ನಡುವೆ ಅಗಾಧ ಅಂತರವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇವರೆಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಲು ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸೊಂದು ತನ್ನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರದ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವದ ಅನೂಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೆರೆದಿಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಒಟ್ಟು ಆಶಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಎದುರಿಸುವ ತಾರತಮ್ಯದ ಧೋರಣೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದೆಡೆ ಇದು ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯೂ ಹೌದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯೂ ಹೌದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪುರುಷ ದ್ವೇಷವಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುವುದು. ಮಹಿಳಾ ಸಂಬಂಧಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ವಿಧಾನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳು ಹೊರಹಾಕುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಷಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ತಮ್ಮ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದೆಂದೂ ರೆಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಕೀ ವರ್ಡ್ಸ್ ಡಿಕ್ಸಟನರಿಯು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಚಿತ್ರಿಸು, ವರ್ಣಿಸು, ನಿರೂಪಿಸು, ಮೂಡಿಸು, ಬಿಂಬಿಸು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾರ ಸತ್ಯ, ಲೇಖಕನ ಸತ್ಯವೇ ಓದುಗನ ಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ಎಂಬ ವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆ ತಮ್ಮ ಲೋಕಾನುಭವ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಭಾಷಿಕ, ಭಾಷಿಕೇತರ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

೧೦. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಸಂಶೋಧಕರು, ಸೀತಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕೆ. ಬಿ., ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು, ಮೋಹನ್ ಕುಂಟಾರ್, ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೪

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಥೆಗಾರರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕರು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿಲುವು, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇವರ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಅಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ, ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಗಂಡಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೇರಿದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಿಂದ ವೇದ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾಲದವರೆಗೆ, ವೇದಗಳ ಅನಂತರ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವರೆಗೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು ಒಟ್ಟಾರೆ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಬಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೂ ಅದರಿಂದ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಳ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಆಲೋಚನೆ, ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅವಳಿದ್ದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅವಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಾಗಿದೆ.

೧೧. ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಸಂಶೋಧಕರು, ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೭ ರಲ್ಲಿ ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕಿಯು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗುಳ್ಳ

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಕಥನಗಳನ್ನು, ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ವಿಬಿನ್ನತೆಗೆ, ಜಾನಪದ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಹು ಆಕರಗಳ ಶೋಧವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದೊಂದಿಗೆ ಎಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಾದಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಿವಕ್ಷೆ, ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧಾರಿತ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪಾದಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಬಂಧುತ್ವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಡನೆ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾದ ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

"ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಡಲು, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟದ ಸಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಹರಡಿದ ಕರಾವಳಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷತೆ ಇರುವಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹಲವು ಭಾಷೆ, ಮತ, ಪಂಥ ಹಾಗೂ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನೆಲ ಇದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ನೆಲ ಅಗೆತಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾತೃವಂಶೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದದ ಒಳಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕರಾವಳಿಯದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಮೂಲವಾಸಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಮಾತೃರೂಪಿಯಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿ ಮತ್ತು ಉಪಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಏರ್ಪಾಡು. ಕರಾವಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಹಾಗೂ ಮಾತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರು ಇದನ್ನು (ತಾಯಾಳಿಕೆ) ಕನ್ನಡ, (ಪೊಣ್ಣಾಳ್ಮೆ) ತುಳು ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಾಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಪೊಣ್ಣಾಳ್ಮೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿರುವಳು. ಕುಟುಂಬದ ವಂಶ, ಆಸ್ತಿ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಅನುವಂಶೀಯವಾಗಿ ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯ ಬಳಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಮಗಳ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ಸೋದರಿ ಸೋದರರು ಒಂದೇ ಬಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕುಟುಂಬವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆಯುವ ಈ ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಶಕ್ತಿಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ದನಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡುಮಗ ತಾಯಿಯ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾನಾದರೂ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮದುವೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಕ್ಕು ಸಿಂಧುವಲ್ಲ. ಪಿತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವಳ ಪತ್ನಿತ್ವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿದ್ದು ಮಾತೃತ್ವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಆಕೆಯ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ರಕ್ತಬಾಂಧವ್ಯದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಹಾಗೂ ಗರ್ಭಧಾರಣೆಯ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಪತಿತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪಿತೃತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾತೃವಂಶೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆ ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಎಷ್ಟೋ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುವಂತಾಗಿದೆ. ಗಾಯಿತ್ರಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಅವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರೆದು ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಖಾಯಂ ವಾಸಮಾಡದೆ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ (ತವರಿನಲ್ಲಿ) ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಮಾತೃಸ್ಥಾನೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೋದರ- ಸೋದರಿಯರು ಮತ್ತು ಸೋದರಿಯರ ಮಕ್ಕಳು ಜತೆಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಒಂದೇ ಘಟಕವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಸೋದರ - ಸೋದರಿಯರ ಬಾಂಧವ್ಯ ತೀರಾ ಆಪ್ತ ಮತ್ತು ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪಿತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಕ್ಕು ಸಿಂಧುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸೋದರಿಯರು ಮದುವೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೋದರರು ಒಂದೇ ಘಟಕವಾಗಿ ಉಳಿದು, ಸೋದರಿಯರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಿತೃವಂಶೀಯ ಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ ಜೋಡಿ ದೇವತೆಗಳು ಈಶ್ವರ-ಪಾರ್ವತಿ, ಕೃಷ್ಣ-ರುಕ್ಮಿಣಿ, ರಾಮ-ಸೀತೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರಾದರೆ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಜೋಡಿಗಳು ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ, ಸಿರಿ-ಕುಮಾರ, ಸೊನ್ನೆ-ಗಿಂಡೆ, ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರಂತಹ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹಿತ ಸೋದರಿಯ ಮೆಲಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸೋದರನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹಿತ ಸೋದರಿಯ ಮೇಲಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸೋದರನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತು ಗಂಡನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ತಾಪ ಉಂಟಾದರೆ ಗಂಡಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇಧನ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದೆ. ಗಂಡ ಬಿಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಮರು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮೊದಲ ಗಂಡನಿಂದ ಪಡೆದ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕು ತಾಯಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರು ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುಶಕ್ತಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನದ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ತಾಯಾಳಿಕೆ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಸೋದರ ಮಾವನಿಂದ ಸೋದರ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಸಂತಾನವಾಗುತ್ತಾರೆ, ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಆಸ್ತಿಹಕ್ಕು ಹೆಣ್ಣಿನದು, ಗಂಡಿನದಲ್ಲ. ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿ ಅವನ ಮರಣಾನಂತರ ಆತನ ವಂಶ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ವಿವಾಹವಾದ ಸಂದರ್ಭ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಸಂಶೋದಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದತ್ತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಂಶವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು, ವಿವಾಹಿತ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ವಿವಾಹಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಕುಟುಂಬದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜತೆಯಾಗಿ ವಾಸಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿರಿಯ ಸೋದರಿ ಅಥವಾ ಹಿರಿಯ ಸೋದರ ಮನೆತನದ ಉಸ್ತುವಾರಿಕೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸೋದರನು ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಹಕ್ಕುದಾರನಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಗಂಡಿಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಆಸ್ತಿಯ ಅನುಭೋಗದ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಇಚ್ಛಾನುಸಾರ ಅಧಿಕಾರವಲ್ಲ. ಪುರುಷನೊಬ್ಬ (ಸೋದರ/ಮಗ) ತಾಯಿ ಅಥವಾ ಸೋದರಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮನೆತನದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆಗಿರುವ ಜೈವಿಕ ಪಲ್ಲಟ ಹಾಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ ಸೋದರನ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಸೋದರಿಯ ಮಗ

ಪ್ರಾಯಪ್ರಬುದ್ಧನಾದಾಗ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮಾವನಿಂದ ಅಳಿಯನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮದು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವೇ ಹೊರತು ಅಳಿಯ ಸಂತಾನವಲ್ಲ. ಅದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ತೆರೆದಿಡುತ್ತಾರೆ.

೧೨. **'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'**, ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೆ. ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ೨೨ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿ. ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರ 'ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ ಅವರ 'ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಮಾದರಿಗಳ ಶೋಧ'ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾದುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ ಒಂದು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೧೩. **ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ**

ಶ್ರೀರಾಮ್ ಸುಂದರಪ್ಪ ಕಲಾಲ್, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೯, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಆಶಯ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಡೇರಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರೀಶಿಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಕೇವಲ ನಾಮಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತ ಮಾತ್ರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಕಣ್ಸನ್ನೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ನಡುವೆ ದಲಿತರಿಗೆ ನೀಡಲಾದ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಸದಸ್ಯರು ಆಡಳಿತದ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದರೂ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಧನಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮವೆಂತಲೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಕುರಿತು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವ್ನಾಧರಿಸಿದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಶೋದಕರು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದೊಂದಿಗೆ ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ : ತಾತ್ವಿಕನೆಲೆಗಳು, ಪಂಚಾಯತ್‌ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಸಮಗ್ರ ಬದುಕನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯ, ಸಮಸ್ಯೆ, ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹ ಹಲವಾರು ಮಹತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳನ್ನು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧರು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೪. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಸಂಶೋಧಕರು ಸುಕನ್ಯಾ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ. ೨೦೦೯

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಂದಿಗ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರ್ಚೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಚರ್ಚೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಗಣನೆ, ಪುರುಷ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಗಣನೆ, ದಶಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ದಲಿತ ಜಾಗೃತಿಯ ಮೊದಲ ಅಲೆ, ಬಂಡಾಯ ಜಾಗೃತಿಯ ಮೊದಲ ಅಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಪ್ರಭಾವಗಳು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ-ಲೋಹಿಯಾ ವಾದ-ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವ, ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ಚಳವಳಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಡನೆ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಪಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತದರ ಆಯಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶೀರ್ಷಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಕುರಿತು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕೇತರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನೂ ಸಹ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ.... ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಸಿನಿಮಾ ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಏನೋ ಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರ ಹತ್ತಿರವಾದರೂ ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಹಿಸಿರೋದು ಮತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿರೋದರ ಮೂಲ ಏನಿದೆ ಅದೆ ಆಗಿರೋದಿಲ್ಲ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಹತ್ತಿರ ಹೇಳುವಾಗ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತೆ. ಸ್ನೇಹಿತರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಳುವವರು ಮತ್ತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ವೃತ್ತಿ, ವರ್ಗ, ವಯೋಮಾನವನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಆ ಸಿನಿಮಾ ಇರಬಹುದು. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುವುದೆಲ್ಲಾ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಪದದ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸಹ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನೀಡುವ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಗಿರೀಶ್‌ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಒಂದು. ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೂ ಅದರಿಂದ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅವಳಿದ್ದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅವಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ಅದು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ಅವಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಆ ಸಾಹಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮೂಡದಿದ್ದರೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆಂದೂ ಹಾಗೇನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಶೋಧಕರು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಹ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಂದರೆ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ಪಂಥದ ಲೇಖಕರು ಸಹ

ಪುರುಷಾನುಕೂಲಿಯಾಗಿ, ದೇಹವಾಗಿ ಅನುಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಅಥವಾ ಅದರಾಚೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ? ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆಯೆ ಎಂಬಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಮೇರಿಕನ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಆಶಯದ ರಚನೆಗಳು. ಆದರೂ ಆ ರಚನೆಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವಗಳ ಭಿತ್ತಿಯೊಳಗಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಭಾಷಿಕ ವಿವರಗಳು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ರಚನೆಗಳು ಸೂಚಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಣ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಯಜಮಾನ ಅಧೀನ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಶೋಷಕ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುವ ಹೆಣ್ಣು ಗುಣ, ಗಂಡು ಗುಣಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಮರ್ಥನೆಗೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡದ ಹೊರತು ಈ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಒಡಮೂಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯೇ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಒಡಮೂಡಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರಗಳೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

೧೫. ಆಧುನಿಕ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೂ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಸಂಶೋಧಕ ಎಂ.ಸಿ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೭

ಆಧನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾದ ಭೂಹೋರಾಟದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಇದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಕಲ್ಪಿತ (ಅಂದರೆ ಫಿಕ್ಷನ್) ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಭೂಹೋರಾಟವು ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆ, ಭೂಮಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸುಧಾರಣೆ, ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೬. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಸಂಶೋಧಕರು, ಮೇಘನಾಥ್ ಎ.ಕೆ.ಎನ್., ೨೦೧೪, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೧೪

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿರುವುದು ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಗೀತೆಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವು ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹೇಗೆ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆ ಅಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ರೂಪಕಗಳು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮತ್ತು ನಾದಮಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಜನಪದರು ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಇಂತಹ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಗೀತೆಗಳ ಜೊತೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅತಂರ್ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಹ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೭. ದೂರದರ್ಶನ ಧಾರಾವಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಕಾವೇರಿ ಪಿ. ಸಾಗರ್, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೧೨ ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮವು ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದೆ. ಇದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದೃಶ್ಯಮಾಧ್ಯಮವು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದೂರದರ್ಶನವು ಇಂದು ಎಂದಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗಿರುವ ಅಪಾರವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗಿರುವುದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇದನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಭಾಷಾ ಪ್ರೇಮ, ಕೋಮುಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹರಡುವುದು, ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದು, ಜೋತಿಷ್ಯದಂತಹ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವುದು, ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಕಿತ್ಸಾವಿಧಾನಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಯುರ್ವೇದ,

ಯುನಾನಿ, ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ನ್ಯಾಚರೋಪತಿಗಳಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸಿ ಲಾಭಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದಂಧೆ ನಡೆಸಿರುವುದು, ವಾಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದೇ ಎರಡೇ ಮುಕ್ಕಾಲು ಪಾಲು ವೀಕ್ಷಕರ ತಲೆಯೊಳಗಿನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯೆಂಬ ಹೂರಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಸುಳ್ಳು, ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ವಿಷವೃಕ್ಷವಾಗಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತಿರುವುದು ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾದವರು ಇಂದು ನ್ಯೂಸ್ ಛಾನೆಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪಕ್ಷಪಾತ, ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳು, ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ನಿಲುವುಗಳು, ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ, ಸಂಘಟನೆಯ ವಕ್ತಾರನಂತೆ ವರ್ತಿಸುವುದು, ಜನತೆಯ ಖಾಸಗಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸುವ ದುಷ್ಕೃತ್ಯ ನಡೆಸುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಾರ್ತೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಅಸಹ್ಯ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಲ್ಲಿ ದೂರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧಾರವಾಹಿಗಳಂತೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಜೀವನವಿಧಾನಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮನು ಧರ್ಮ ನೀತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ನಿರ್ಬಂಧ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇರುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹ ಧಾರಾವಾಹಿಗಳ ವಾಣೀಜ್ಯೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೆ ತಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ದಾಸ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಧಾರಾವಾಹಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಪಾರವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ದೂರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ಧಾರವಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರವಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ನಿರ್ವಚನ, ಧಾರವಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ರಿಯಾಲಿಟಿ ಷೋಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಅಧ್ಯಯನವು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನಿರ್ವಚನ ಕುರಿತಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಯ ವಿವರಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಳ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಆಲೋಚನೆ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅವಳಿದ್ದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅವಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕಪ್ರಕಾರವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಏಕಪ್ರಕಾರದ ಫಲಿತಾಂಶ ದೊರೆಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಮುಂದುವರೆದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಭಿನ್ನತೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು, ಭಾವನೆ, ಅನುಭವಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಫಲಿತಾಂಶ ಸಿಗಬಹುದು ಹೊರತು ಉಳಿದ ಒಂಭತ್ತೂ ಜನರ ಬದುಕು, ಭಾವನೆ, ಅನುಭವಗಳು ಕೈ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಇರುವಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ರೂಪ, ಗುಣ, ಎತ್ತರವಲ್ಲದೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳು, ವಿವಾಹಿತೆ, ಅವಿವಾಹಿತೆ, ಉದ್ಯೋಗ, ಅನುಭವ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೂ ಒಬ್ಬಳು ಮತ್ತೊಬ್ಬಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೂ ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಸಂಶೋಧಕರು ಮುಂದುವರೆದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಚಿತ್ರಣವೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೃಹಿಣಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ರೂಪಿತ ಗೃಹಿಣಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಗೃಹಿಣಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಚಿತ್ರಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ರೂಪ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಗೃಹಿಣಿಯ ಪಾತ್ರವು ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧಾರವಾಹಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿಯ ಗೃಹಿಣತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮನೆಯ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೇ ಇರುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತಹ ವಿಧೇಯತೆ, ಗೌರವ ಭಾವ, ವಿನಯಶೀಲತೆ ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂತಹ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರವಾಹಿ ಸೋಲುವುದೆಂಬ ಅಳುಕು ನಿರ್ದೇಶಕರಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಹಿಳೆಯ ಚಿತ್ರಣ, ಮಹಿಳೆಯರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಇದಕ್ಕಿರುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮಾನದಂಡ ಎಂತಹುದು? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

೧೮. **ನಗೆಹನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ,** ಅನ್ನಪೂರ್ಣ ಗುಡುದೂರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ., ೨೦೧೨

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಕನ್ನಡದ ಚುಟುಕು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಡು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಷೆಯ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತು ಎನ್ನುವ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಾತಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಮೌನ ಎನ್ನುವ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೌನಕ್ಕಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ನಗೆಹನಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾದ ನಗೆಹನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ನೇತಾತ್ಮಕ ಕಥನವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿ, ವೇಷ ಭೂಷಣ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಸೆ ಆಮಿಷಗಳ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಲೇಖಕಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಾಚಾಳಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೆಣ್ಣು, ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೂ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಲೇಖಕಿಯರು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಉಪಯುಕ್ತರವಾಗಿದೆ.

೧೯. **ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ,** ಷಣ್ಮುಖಪ್ಪ ಬೊದುರ, ೨೦೧೧, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ, ಸೃಜನೇತರ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ : ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಶಾಸನ ಇತ್ಯಾದಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಬಗೆಗೂ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸಹ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕುಮಾರರಾಮ ಕೇವಲ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಕರವಾಗದೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

೨೦. ಕುಮಾರರಾಮ, ದುರುಗಪ್ಪ ಎಂ.ಕೆ., ೨೦೧೧, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ರಚಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಆರಂಭದ ಅರಸರ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕಂಪಿಲ ರಾಜ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಆರಂಭಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವನ ವೀರತ್ವ, ಯುದ್ಧ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಮ್ಮದ್‌ಬಿನ್ ತುಘಲಕ್‌ನ ಮೊದಲ ದಾಳಿ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಓರಂಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮತ್ತು ಕಪಿಲೇಶ್ವರನ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದಾಳಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಹ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ರತ್ನಾಜಿಯ ಕಾಮದಹನವನ್ನೂ ಸಹ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊಹಮ್ಮದ್‌ಬಿನ್ ತುಘಲಕನ ಎರಡನೆಯ ದಾಳಿ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ದಾಳಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹುತಾತ್ಮನಾದ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಜನಪದರು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೧. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳು, ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ, ೨೦೦೨, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ ಅವರು ರಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತರಿಗೂ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಕೃತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಾನುಪಾತದ ಪ್ರಕಾರ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಿರುವಾಗ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವರು ತುರ್ತಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳ ಬಗೆಗೂ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಆ ಚಳವಳಿಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨೨. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ, ೨೦೦೭, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿಯವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯೂ ಸಹ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಆಕರಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಆರಂಭದ ಹಂತದ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದ್ದು ಆ ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಶಯ, ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವು ಬೆಳೆದುಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನೆಲೆಗಳು, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಸವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಯ ಆರಂಭ, ಸಮಾನ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳವಳಿಯ ಪರಂಪರೆ, ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಐದರಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳು, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರ ಚಳವಳಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘಟನೆಗಳು, ತಳ ಮೂಲ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳು ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗಳು ಹಾಗು ರಾಜಕೀಯ ಚಳವಳಿಗಳು, ಅಸಹಾಕಾರ ಚಳವಳಿ, ಕ್ವಿಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಚಳವಳಿ, ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿ, ರೈತ ಚಳವಳಿ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಠ ಚಳವಳಿಗಳು ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

೨೩. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಶೋಭನ ಎಸ್., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ೨೦೧೫, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಶಾಸನಾಧಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದರಿಂದರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತಗೊಂಡರುವ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಬಹುತೇಕ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ನಾವಿಂದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾನೆತಯ ಬಗೆಗೆ, ಮಹಿಳೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವೂ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹಿಳೆಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಹಿಳೆಗೂ ಇರುವ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವನತಿಯತ್ತ ಸಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಕೆಟ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಅದರ ಅವನತಿ ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಕೃಷಿ, ಉಪಕಸುಬು ಮತ್ತು ಗೃಹೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೊರೆತಿದ್ದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಅವರಿಂದ ಕೈತಪ್ಪಿ ಪುರುಷರ ಕೈಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರವಾದವು. ನಂತರ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಮೇಲಿನ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪುರುಷರು ಸಾಧಿಸಿ ಒಡೆತನ ಹೊಂದಿದರು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಹಲವಾರು ಸಂದಿಗ್ಧ ಕಾರಣಗಳನ್ನು, ಮತ್ತು ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವನತಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಇಂತಿವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನ ಹೆಣ್ಣಿನದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳಿಗೊಂದು ಭದ್ರತೆ ಇತ್ತು ಇದರಿಂದ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಳು. ಅವಳದೇ ಶ್ರಮ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಒಡತಿ ಎಲ್ಲಾ ಅವಳೇ ಆಗಿದ್ದಳು. ಆಸ್ತಿ ಒಡೆತನ ಅವಳ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರವಾಗುತ್ತಿದುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ರೀತಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಸ್ತಿ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರವಾಗಿದ್ದೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವನತಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಆಸ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿತ್ತೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಹಕ್ಕನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಆಸ್ತಿ ಅವಳ ಕೈ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದೇ ಅಧೀನವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಅವಳು ಆಸ್ತಿ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಪೋಷಣೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬದ ಆಚೆ ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಯವಿಲ್ಲದಂತಾದಾಗ ಗಂಡಸು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆಸ್ತಿ, ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಹಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕೆಲಸ ಉತ್ಪಾದಕ ಮೌಲ್ಯವೆನಿಸದೆ ಮೌಲ್ಯರಹಿತವಾದದ್ದೆಂದು, ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದ

ಪುರುಷನು ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಹೊಂದಿ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ. ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕು ಅನುಭವಿಸುವಂತಾಗಿ, ಆದಾಯ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾಗಿ ಅದರ ಬಳಕೆ ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಯತು. ಪಿತೃಸ್ಥಾನೀಯತೆಯಿಂದ ಬಂದ ಆಸ್ತಿಯಿಂದ ಗಂಡಸಿನ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಯಿತು. ಕುಟುಂಬದ ಹಿಡಿತ ತಪ್ಪಿ, ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನ ಹೊಂದಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ಬಯಸಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವನಶೈಲಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು

೩.೧. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಯುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪುರುಷ ಸಹಜವಾಗಿ ತನಗಿರುವ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಫಲವೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಲಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದಷ್ಟು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಮೆಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ನಾಗರಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪುರುಷರ ಅಡಿಯಾಳಿನಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳು, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಜಾಹೀರಾತುಗಳು, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀಯಳನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಗಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು, ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಲೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾರಾಟದ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದುದರ ಹಿಂದೆ ಪುರಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಬಯಸಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಪರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇರುವ ಪುರುಷರ ಪ್ರತಿರೋಧದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಪದಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಜಾಲದಲ್ಲಿನ ಆಕ್ಸಫರ್ಡ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.[೧]

The action of speaking or acting on behalf of someone or the state of being so represented.
'you may qualify for free legal representation'
More example sentences

2The description or portrayal of someone or something in a particular way.
'the representation of women in newspapers'

2.1 The depiction of someone or something in a work of art.
'Picasso is striving for some absolute representation of reality'

2.2count noun A picture, model, or other depiction of someone or something.
'a striking representation of a vase of flowers'

2.3 (in some theories of perception) a mental state or concept regarded as corresponding to a thing perceived.

3representationsFormal statements made to an authority, especially so as to communicate an opinion or register a protest.
'the Law Society will make representations to the Lord Chancellor'
3.1count noun A statement or allegation.
'any buyer was relying on a representation that the tapes were genuine'[೧]

ರೆಮೆಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಕೀ ವರ್ಡ್ಸ್ ಆಕ್ಸಫರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಸ್ನೆರಿಯು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಚಿತ್ರಿಸು, ವರ್ಣಿಸು, ನಿರೂಪಿಸು, ಮೂಡಿಸು, ಬಿಂಬಿಸು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬುದು ಸತ್ಯಶೋಧನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾರ ಸತ್ಯ? ಲೇಖಕನ ಸತ್ಯವೇ? ಓದುಗನ ಸತ್ಯವೇ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ಎಂಬ ವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆ, ಲೋಕಾನುಭವ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಭಾಷಿಕ, ಭಾಷಿಕೇತರ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[೨]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ? ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಕುರಿತಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚನ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೂಡ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಸಹ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರು ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕರಾಗಿ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕನ್ನಡದ ಬುರ್ರಕಥಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕಿ. ಸಹ ಗಾಯಕಿಯರು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಹೇಗೆ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುನ್ನಲೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿದ ಹಾಗೂ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ದಾಖಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕೆ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಅಧ್ಯಯನದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಥನಕ್ರಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿದಿಕರಣವೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಅವಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪಠ್ಯ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದಾಗ್ಯೂ ಗಾಯಕ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ

ಅನುಭವಗಳನ್ನು, ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಹಾಡುವ ಕಥಾನಕದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂಲ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಗಾಯಕನ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾ ಬರುವುದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅವಳ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅದು ಶಿಷ್ಟವೇ ಆಗಿರಲಿ ಮೌಖಿಕವೇ ಆಗಿರಲಿ ಅದು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳು ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳ, ನಂಬಿಕೆಗಳ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವಳು ತಾನು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕನ್ನಡಕದ ಮೂಲಕವೇ ಅವಳನ್ನು ಮತ್ತವಳ ಬದುಕನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಫಕೀರನೊಬ್ಬ ಸುಂದರಳಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕಥನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಇಂತಲ್ಲಿ ಅವಳು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತಾಪಹರಣದ ಕಥನವೇ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟೇ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕಥೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ರಾಮಾಯಣದ ಆಶಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ರಾಕ್ಷಸ ರಾವಣನ ಬದಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಫಕೀರನಿದ್ದಾನೆ. ಇವನೂ ಸಹ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಪತಿ ಹಾಕಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೇಖೆಯಂತಹ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮೋಸದಿಂದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಅಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಗಂಡಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೇರಿದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋದವರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೆದಕುವುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಿಂದ ವೇದ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾಲದವರೆಗೆ ವೇದಗಳ ಅನಂತರ ಸ್ಮೃತಿಗಳವರೆಗೆ, ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ

ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಗುತ್ತದೆ.[೩] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

೩.೨. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣು ಕಡಿಮೆ ಮಟ್ಟದವಳು ಎಂಬಂತೆಯೇ ನೋಡಲಾಗುವುದು. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಯಾಕೆ ಈ ಭಾವನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿದೆಯೆಂಬುದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಂತೂ ಹೇಳತೀರದು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಓಟಿನ ಹಕ್ಕು ದೊರೆತದ್ದೇ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಕೂಡಾ ಓಟಿನ ಹಕ್ಕು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ೧೯ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ವಿಶೇಷ ಹಕ್ಕಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯೇ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅನಾಗರಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ, ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿದ್ದ ಅದೆಷ್ಟೋ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವರ್ತಮಾನದ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಂತೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಭೋಗದ ಸಂಕೇತದಂತೆಯೂ, ಉತ್ಪಾದಕತೆಯೇ ಪ್ರದಾನವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವಳನ್ನು ಮಾರಾಟದ ಸರಕಾಗಿ, ಜಾಹಿರಾತಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿಸಿರುವುದು ಸಹ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಸಿನಿಮಾ, ಧಾರಾವಾಹಿ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹಸಿ ಹಸಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಮಾರಾಟದ ಸರಕಾಗಿಸಿರುವುದು ದುರಂತದ ವಿಷಯವೇ ಸರಿ.

ನಮ್ಮ ಪೌರಾಣಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶೀಲ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಹಾಭಾರತ ರಾಮಾಯಣದಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೀತೆ, ಸಾವಿತ್ರಿಯರು ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಬದುಕನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೆರೆ, ಕೋಟೆ, ಅರಮನೆಯಂತಹ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಬಲಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಹೆಣ್ಣೇ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದಂತಹ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಕೀರ್ತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮರಣಶಾಸನ ವಿಧಿಸುವುದು ಸಹ ಇದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿಗೊಂದು ನೀತಿ. ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ನೀತಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಸಹ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕೃತ ಮುಖವನ್ನು

ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಸತಿಗಲ್ಲುಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ನಿಜ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಂತಹ ಬಗೆಯವಾಗಿವೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಕಠೋರ ನಿಯಮಗಳು, ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ಬಂಧನಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ, ಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ಪೋಷಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕೊಂದು ಹೋರಾಟವೇ ಸರಿ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ, ಪ್ರತಿರೋಧದ, ಶೋಷಿತ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ತಾಯ್ತನದ ಒಲುಮೆಯನ್ನು ಹರಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ಕಥಾನಕಗಳೇ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಬದುಕಿನ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಯೂ ಕೂಡ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ, ಒಳದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದುದರ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಅದಮ್ಯ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರಬಹುದು? ಅವಳ ಸಂತಾನವೇ ಅಥವಾ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿರಬಹುದೇ? ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಸೆಯುವ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದೇ? ಏನಾದರಾಗಲಿ ಅವಳು ಬದುಕನ್ನು ಸಹ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಥನ ಗೇಯಗಳು ಸಹಕರಿಸಿದವು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವಳು ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪಾಡನ್ನು ಕಥನ ಗೇಯಗಳ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳು ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಳೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕತೆಯು ಸ್ಮೃತಿ ಪುರಾಣಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿ ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದುದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅದು ಆದರ್ಶವೆನಿಸಿತು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಲೈಟ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನುಸರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಉಳಿದ ತಳ ಹಂತದ ವರ್ಗಗಳ ಜನತೆಯು ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಕೂಡಾ ಇಂತಹ ಹೇರಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆ, ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪುರುಷರೇ ರೂಪಿಸಿದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೊಂದು ನೀತಿ, ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ನೀತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂತಾನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು

ಗೃಹಬಂಧನದಲ್ಲಿಡಲು ಅದನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾರಳು ಎಂಬ ಹುಸಿ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಳಕಾಲು ಕೆಳಗೆ ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಲುವುಗಳೇ ಕಾರಣವಾದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತಕ್ಕವಳಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ವಂಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ತಾನು ಅಸಮರ್ಥಳೆಂಬ ಭಾವ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅವಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ತಲೆ ಬುಡವಿಲ್ಲದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೈರ್ಯತೋರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳಿಗೆ ತಾನು ಹೆಣ್ಣು, ಹಾಗಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ದರ್ಜೆಯವಳೆಂಬ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಗಿತ್ತು. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳೇ ಅವಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಸಲು ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಮರೆತು ತನ್ನನ್ನು ಪುರುಷ ರೂಪಿಸಿದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ, ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಎಲ್ಲವೂ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಇದ್ದುದು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ನಾವಿಂದು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಇಂತಹ ಪುರುಷ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನಿಜ ದನಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುವ ವಾಹಕವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎರಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿ ಬಂದಂತಿವೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಅವಳಿಗೆ ಆದರ್ಶನಾರಿಯ ಪಾಠವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲ, ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಅವಗುಣಗಳನ್ನೂ ತನ್ನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಮ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಹಜ ದನಿಗಳಿಗೆ ಕಿವಿಕೊಟ್ಟು ಇಂತಹ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕೃತತೆಗೆ ಮದ್ದೆಂಬಂತೆ ತನ್ನ ಸಹಜ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸಲಿಯಾದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂಬುದನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶೀಲ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಗಳು ಎಂತಹ ಟೊಳ್ಳು ಸಂಗತಿಗಳೆಂಬುನ್ನು ಕಥನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಇವೇ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವೆಂತಲೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರರು ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಸಾದಿಸುವ ಪಿಂಡಪ್ರಸಾದವನ್ನೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩.೩. ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರೂಢಿಗತ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎರಕದಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಸ್ವಭಾವ ಸಹಜ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಬೆಳೆದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಒಂದೋ ಅವಳನ್ನು ದೇವತಾ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯನ್ನಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಕ್ಷಸ ಗುಣಗಳ ಆಗರವನ್ನಾಗಿಯೋ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಿನ ಸಂಗತಿ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗತ ಕಾಲದ ಆ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದ ಸಾವಯವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವೆಂದು ನಂಬುವುದಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಭಾಗಶಃ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದಿಮ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಮಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹಣ ಚಲವಾಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಕಾಡು ಮೇಡು ಅಲೆದು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಸುಬನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಬೇಧಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ಪುರುಷ, ತಂದ ಕಚ್ಚಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ, ಶಿಶುಪಾಲನೆ ಮಾಡುವ ಜವಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಕೃಷಿಸಮಾಜ, ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೂ ಸರಕುಗಳ ಹಾಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಪುರುಷನ ಲೈಂಗಿಕ ಭೋಗಲಾಲಸೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ವೇದಗಳ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅಂತಹ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದ ವಿದ್ಯಾ ಪಾರಂಗತಳಾಗಿದ್ದ ಗಾರ್ಗಿ, ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಲೋಪಮುದ್ರಾ ಮುಂತಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗತೊಡಗಿತು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಆದಿಮ ಸಮಾಜ, ಸಮುದಾಯಗಳು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗವು ಅವಳನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿತು. ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಭೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಮುರುಟಿ ಹೋಗುವ ಹಂತ ತಲುಪತೊಡಗಿತು.

ಮಹಾಭಾರತದ ಯುದ್ಧದ ಭಾಗವಾಗಿ ದುರ್ಯೋಧನ ದ್ರೌಪದಿಯಿಂದ ಅವಮಾನಿತನಾದುದು, ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯಿಂದಾಗಿ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ನಡೆದದ್ದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ

ಎಂಬಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನೇತಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಲೂಬಹುದು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಪತನಕ್ಕೆ, ವೀರಾಧಿ ವೀರರ ದುರಂತ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಯಾಗಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಆರೋಪಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದುಷ್ಟತನದ, ಕೆಡುಕಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿಸುವ ಹಿಂದಿನ ಪರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವುದು ತ್ರಾಸದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದಿಗೆ ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ, ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ದೀವಟಿಗೆಯನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ಸಹ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾನತೆಗೆ ಹೊಸ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬೇರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಜೀವ ಜಲ ಹರಿದು ಅದರ ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಚಿಗುರು, ಟೊಂಗೆ, ಟಿಸಿಲುಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ, ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಜರೂರು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಸಹ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಲವು ಬರವಣಿಗೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳುನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಗಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೇವಲ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಚಾರದ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ನಡೆಯುವ ಬಗೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಭೋಗದ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಬಗೆ, ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕುಟುಂಬದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಿನಿಮಾಗಳು, ದೂರದರ್ಶನ, ಜಾಹೀರಾತು.... ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ

ಭಿನ್ನ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩.೪. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗಿಳಿಪಾಠದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕ್ಲೀಷೆಯಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ನಿಜಕ್ಕೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿಯೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಇಂತಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕವೆಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಜ ಸಾವಯವದ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಂಡಿಯು ಕಳಚಿಹೋಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವದ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಹಾಕಲು ಹೊರಟಿವೆ. ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ನಶಿಸಿ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಂತಹ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಪೈಪೋಟಿ ನೀಡಲಾರದೆ ಏದುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಹ ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ತುರ್ತು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೋಶಗಳೇ ಆದ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಆದಿಮ ಸಮಾಜವು ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ತಲೆತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಈ ತೋಂಡಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇಕೆ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವು ಈ ಬಗೆಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ದಾಟಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಆಶಯವನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿ ಮನು ಪ್ರಣೀತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೂ ಅದರ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲೂ ಹಲವಾರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನ, ಶೈಲಿ, ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಮನು ಮತ್ತು ವಾತ್ಸಾಯನನಂತಹ ಸ್ತ್ರೀವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಂಧೀಖಾನೆಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಬಾಳಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇತ್ತು. ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಸಮಾನತೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಈ ಸಮಾಜಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿದೆ.

ಒಂದೆಡೆ ಶಿಷ್ಟವು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನೂ ಪುರುಷನ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಜ ದನಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ತನವನ್ನು ಹಾಡು ಪಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು, ತನಗಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ, ಮನುಪ್ರಣೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಕೊರಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂತಹ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿವೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟರೂಪಕ್ಕಿಳಿದವು ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ರಾಮಯಣಗಳು, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದ ಆಚೀಚಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ರೂಪಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದ ದ್ರೌಪದಿಯಾಗಲೀ, ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆಯಾಗಲೀ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು

ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷಗಾಯಕರು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಗಾಯಕರು ಇಬ್ಬರೂ ಹಾಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಉತ್ತೇಜನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ತ್ರೀ ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭಾಷಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಅನುಭವದ, ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯ, ನೋವಿನ ತುಡಿತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಂಶಗಳಿರಬಹುದಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದಂತೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥನವು ನಾಯಕರ ಸುತ್ತಲೇ ಹೆಣೆದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಗಾಯಕಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವೆ ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕಿಯಾದಾಗಲೂ ಕಾವ್ಯ ಅವಳಿಂದ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೂ ನೋಡುವುದಾದರೂ ಕೂಡಾ ಮಹಿಳಾ ದೈವಗಳೇ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶಾಸಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳಿಗೇ ಎಂಬುದು ಜನಪದದ ಪ್ರಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಶೋಷಣೆಯ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ, ಅಪ್ಪಟ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವವೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರಗಳಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಬಂಡೇಳುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಹಬದಿಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲವಾದವಳು ವಿಧಿಯಮ್ಮ. ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕೆಡುಕಿನ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದಾಖಲಾಗುವ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರರು ಅಯೋನಿಜರೆಂಬುದಾಗಿ ಅವರನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುವ ಜನಪದರು ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದಾಗ್ಯೂ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಬೇಧವೆನ್ನದೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಅಸಮಂಜಸ. ಹಾಗೆ ಏಕಮುಖವಾಗುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಇಂದು ಬೇರೆಯದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲಕ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವೇ ನಿದರ್ಶನ. ಮನು ಪ್ರಣೀತ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ದುರ್ಬಲರ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ, ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಹುಸಿರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಲಪಂಥೀಯ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಶಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ. ಈ ಬಗೆಯ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಕಥನಗಳೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಹಿಳೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರುಹುಗಳುಳ್ಳ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಜನಪದರ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಮೇಲಿರಿಮೆಯ ವೈದಿಕದಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ನಿಜ ಧರ್ಮದ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಜೈವಿಕ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಟು ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕೀಳಿರಿಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೀರರ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟವು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ನಂತರ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ದೈವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬಹುಶಃ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತಾರಾಧನೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದಂತಿದೆ. ನಂತರ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪುರುಷದೈವಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳೂ ಸಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆಯೇ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರದೆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಹೇರಿದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮನು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ದೈವಗಳು ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳನ್ನು ಶಾಸಿಸ ಹೊರಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಪುರಾಷಧಿಕ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಬಹುತೇಕ ಕಥನದ ಒಟ್ಟು ಆಶಯ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಠಿಣ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟುಸಮಾಜವಾದರೂ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೃಷ್ಣನ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಆದಿಮ ಬಡಕಟ್ಟುಗಳಂತೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಅಥವಾ ಶಾಕ್ತ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಆದಿಮ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ದೈಮಾರನನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ

ಮದುವೆಯಾಗುವ ಕಂಭಕ್ಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಸರಮಾಲೆಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ, ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ ಮೊದಲಾದ ಅತಿಮಾನುಷ ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳು ಚಿನ್ನಮ್ಮನಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಮ್ಮಳ ಬವಣೆಗಳು, ಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಪಡಿಪಾಟಲುಗಳಿಂದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯವು ಹೇಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತೃಮೂಲೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಲು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ, ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಟ್ಟಂದವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಬಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಆಗಮಿಸಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯೆಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಎನ್ನದೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತಗೊಂಡ ಜಗತ್ತಾಗಿದೆ. ಕಮಾಳದೇವಿ, ಸೂರಮ್ಮ ದೇವಿ, ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇಲ್ಲೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪೆಡಂಭೂತ ಕಮಳಾದೇವಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವುದು ವೈರುಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೂ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಾತ್ರ ಅಪ್ಪಟ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಕುಲೀನ ರಾಜಮನೆತನದ ಹೆಣ್ಣಿನಂತಲ್ಲದೆ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಹಿಳೆಯ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಗಾಮಕ್ಕೊಲ ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಲೈಂಗಿಕತೆ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಐದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಕಾವ್ಯ, ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ, ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿ

ವಹಿಸಿದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿಜಾತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಪರಂಪರೆಯ ನೆರಳಾಗಿ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನಗಳನ್ನೇನನ್ನಾದರೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಈ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿದೆ.

೩.೫. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣ

ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತಾದ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಗಳ ಕುರಿತ ಫಲಿತಾಂಶವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅದು ಶಿಷ್ಟವೇ, ಮೌಖಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿಗಳ, ಪಂಥಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಮತ್ತದರ ನಿಲುವುಗಳೇನು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಸಹೃದಯ ಮತ್ತು ಕವಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಕಾರಕನಾದ ಕವಿಯ ಕೃತಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಕವಿಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಹೃದಯನು ತನ್ನ ಓದಿನ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಕವಿ ಕೃತಿ ಸಹೃದಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

‘‘ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅಡಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುವಾಗ ಅದು ಹಲವು ಸಂಕೀರ್ಣಗಳ ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದು ಜನ್ಮ ತಾಳುವಾಗ ಕವಿಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲಗೊಳಿಸುವಾಗ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ಥವಾಗಿ ಪಾಕಗೊಳಿಸಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಹಾಕುವುದು ಸೃಜನಶೀಲ ಶಿಸ್ತಿನ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೊರಗುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ’’[೫] ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೂಲ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಕೊಡದೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ, ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಕರ್ತೃತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ಹೆಣ್ಣೋ ಗಂಡೋ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. ಅದೇ ಕಥೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗಾಯಕನ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ

ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂಬುದೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡಾ ಹೊಸ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಮರ್ಶಕನ ಮರ್ಜಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆಯೂ ಓದುಗ ನೇರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಓದುಗನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಕಂದಕವೇರ್ಪಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಸ್ತರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪುರವರ ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನವೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಚಾತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ಚಿಂತಕರು ಸಹ ಅದೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಮನೋಭಾವದ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇರಿದ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೇನಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬರುವ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಲೇಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾದ ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಲೇಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ ಎಲೆನ್ ಶೊವಾಲ್ಟರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೈವಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಅವರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ"[5]

ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾದರೂ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಪುರುಷಗ್ರಹಿಕೆಯೊಂದೇ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪುರಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ

ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವೆಡೆ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಕೇವಲ ಪುರುಷನನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿರಲಿ ಗಂಡೇ ಆಗರಲಿ ಹದಿಹರೆಯದವರೆಗೂ ಅವರು ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲದ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲದ ಜೆಂಡರ್‌ಲೆಸ್ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ದೈಹಿಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಿಂದ ಗಂಡು ಗಂಡಾಗಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುವ ಜೈವಿಕ ವಿಕಾಸವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಹೊಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗಂಡೂ ಅರಿಯಬಲ್ಲುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಕಾರ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು, ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಸಮುದಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೃಜನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದೇನೋ.

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕಲೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಂತಲ್ಲಿ ಗೈರಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಮಹಿಳಾ ಚಿತ್ರಣ ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದಾಗಿದೆ.

"ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಜೀವಂತ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು ಸಮಾನಾಂತರ ಬಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತರಾಗದೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲಂಬಕೋನಾಕಾರದ ಬಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿತರಾಗಿದ್ದುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ಅಧೀನ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತಳಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೂರ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ, ವೈವಾಹಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಜೈವಿಕ, ಮಾನಸಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಲೋಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗಿ ಒಡಮೂಡುವ ಭಾಷಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ತಾರತಮ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣವಿದೆ."[2]

ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕರಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಲ್ಲದೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹುತೇಕ ಸಹಜಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರದೆ ತರತಮ

ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹಲವು ಅರ್ಥಸ್ತರಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಮಾದರಿಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕೆಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವ ಹಾಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಾದರೆ ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅಂತೆಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಯಾವುದೋ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವುದೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಪಡೆದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಲಯಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಗದ್ಯದ ಲಯಕ್ಕೆ ಕಸಿಗೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದೇ ಅಭಾಸದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ ಚರಿತ್ರೆ ಈ ಮೌಖಿಕತೆಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನುಭವಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಹೊಸ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಆಚೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವುದು, ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳು, ಭಾಷಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಕಥನ ಕ್ರಮಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇಶೀ ನೆಲೆಯ ಮಹಿಳಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳೂ ಸಹ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಭಾಗಶಃ ಪುರುಷ ಲೇಖಕರೇ ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಾಸ್ತವವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ನಮ್ಮ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದೂ ತೊಡಕಿನದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಾ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ

ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೇಲುವರ್ಗದ, ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಇದ್ದರು. ಆ ನಂತರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳಾ ಲೇಖಕಿಯರು, ಚಿಂತಕಿಯರೂ ಸಹ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸಮಾಜದ ಯಾವ ವರ್ಗ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀ ಯಾವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಜಾತಿಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಗೂ ತೀರಾ ಕೆಳಗೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಗೂ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಈ ತೊಡಕು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಶಾಸನ ಸಭೆ ಮತ್ತು ಸಂಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶೇ ೩೩ ರಷ್ಟು ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವ ಕುರಿತು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಇನ್ನೂ ಒಮ್ಮತಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗದಿರುವುದು ಇಂತಹ ತೊಡಕಿನಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಅನುಗಣವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆಂಬುದು ಹಲವು ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ದೇಶೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಹಂಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ, ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ವ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹರಿಕಾರರಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರರ ಕಥನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಅರ್ಥೈಕೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೀಡಬಲ್ಲವಾಗಿವೆ.

ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಕೇವಲ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಜನಾಂಗಗಳ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸತೊಂದು ಆಯಾಮವೇ ದೊರೆಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. "ಸಿಮೋನ್ ದಿ ಬುವಾ ಮಂಡಿಸಿದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಬೆಟ್ಟಿ ಫ್ರೀಡನ್, ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸೂ, ಕೇಟ್ ಮಿಲ್ಲೆಟ್ ಮಂಡಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಾಗೂ

ಲೈಂಗಿಕತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಮ್ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಗ್ರಾಮಷಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಹೆಜಮನಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಫ್ಯೂಕೋ ಮಂಡಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಡೆರಿಡಾ ಮಂಡಿಸಿದ ಸಂಕಥನಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮ, ನೋಮ್ ಚಾಮಸ್ಕಿಯ ಭಾಷಿಕ ಒಳನೋಟಗಳು ಹಾಗೂ ಫ್ರಾಯಿಡ್‌ನ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಕಠೋರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿ ಇಂದು ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿವೆ".[೮] ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದಾಗಿದೆ.

೩.೬. ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಎತ್ತುವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯು ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗವೊಂದರ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು. ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆ, ಶಿಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳೆ, ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳೆ.... ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಅವಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು ಅಸಮಂಜಸ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡವಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು, ಗಾಯಕರು ಎಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗಗಳವರೇ ಆದುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಎತ್ತುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಲೀನ, ಶ್ರೀಮಂತ, ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಸಹ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪರಿವೇಷವನ್ನೇ ಧರಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲೀನ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಡುವ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು, ಅವಳ ನೋವಿನ ಹಾಡು ಪಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಧ್ವನಿಯೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಎತ್ತುವ ಉದ್ಗಾರಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ರಾಣಿ ಪರಿವಾರದವರಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಪಡುವ ಪರಿಶ್ರಮ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಈ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾವೆಯೇ, ಹಾಗೆ ಮೀರಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ಕುರುಹುಗಳು ಕಾರಣವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದು ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯೂ ಅಡಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಇಂದು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಈ ಕಥನಗಳು ಸಾಧಿಸಿವೆಯೇ ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಸೆಯೊಳಗೇ ಎರಕ ಹೊಯ್ದು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುವ ಲೈಂಗಿಕತಾವಾದಿ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಅದು ಹೇಗೆ ಲಿಂಗ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಲೈಂಗಿಕತಾವಾದಿಯಲ್ಲದ ಜಂಡರ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕಾಗಿ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಇದು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಕಾರಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಹೊಸಬಗೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಲೈಂಗಿಕತಾವಾದಿ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಲಿಂಗಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿದೆಯೊ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಸವಾಲಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಯ ಮೂಲಕ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಹ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈವರೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಆರ್ಥಡಕ್ಸ್ ಆದ ಸ್ಥಿರ ಮಾದರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೋ ಅಥವಾ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆಯೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀಮಾದರಿಗಳು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರದೆ ಬಂಡೇಳುವ ಸ್ವಭಾವದವಾಗಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವನ್ನು ಮಣಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸಹ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಮಂಡಿಸುವ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿರುವಳೋ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರುವನೋ ಎನ್ನುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಂತರದಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ಪುರುಷ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರೆ ಸಂತಾನ ನಿರ್ವಹಣೆ, ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾಳೆಂಬುದಾಗಿ ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಬೇಟೆ, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪುರುಷನೂ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಪಾಲುದಾರನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವೇ ನಗಣ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಂದಲೂ ರಚಿತಗೊಂಡು, ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಡಲೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಥನಗಳು ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಸೃಜನಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ, ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದು ಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರು ಕೂಡಾ ಮಹಿಳೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಹ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ರೆಪ್ರಜೆಂಟೇಷನ್ ಪದಕ್ಕೆ ಅಂತರ್‌ಜಾಲದಿಂದ ಆನ್‌ಲೈನ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟುವಿನಿಂದ ಪಡೆದದ್ದು.

೨. ಬಿದಿರಿ ಚಂದ್ರಭಾಗ್, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ೨೦೦೭, ಪು. ೨೩. ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೩. ಸೀತಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕೆ.ಎ., ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪು.೩೪, ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೪, ಪು.೩೪, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೪. ಕಲಾವತಿ ಬಿ.ಜೆ., ಜಾಹಿರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ೨೦೦೭, ಪು. ೨೨, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೫. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ ೭, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಸಂ., ಎಸ್. ವಿರಕ್ತ ಮಠ, ಪು. ೬೫.

೬. ಅದೇ., ಪು. ೭೦

೭. ಅದೇ., ೭೮

೮. ಅದೇ., ೪೮

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ಪ್ರಾತಿವತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

೪.೧. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

೪.೧.೧ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

೪.೧.೨. ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾದ ಮನುವಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

೪.೨. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

೪.೨.೧. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ : ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

೪.೨.೨. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ : ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ಪ್ರಾತಿವತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

೪.೧. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ವೇದಗಳು, ಪುರಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂದಾಗ ಎಷ್ಟೋ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಸುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು, ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಅಗಾಧತೆ ಅಪಾರವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಖಂಡ ಭಾರತೀಯತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೊರೆತದ್ದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲಘಟದಲ್ಲಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಅಖಂಡ ಭಾರತವು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ, ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನ್, ಹಿಂದಿ, ಹಿಂದೂ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಬಹುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು.

ಇಂತಹ ಬಹುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವೈದಿಕತೆಯ ದಾಳಿ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇದೆ. ಬುದ್ಧ, ಮಹಾವೀರ, ಬಸವ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ವೈದಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯ, ಮಾನವೀಯತೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವೈದಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಧಭಾವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿತು. ಜಗತ್ತಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದಂತಹ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿತು. ಇಂತಹ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮನು ಶಾಸನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿ

ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೇ ಇಂದು ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಇಂದು ಇಡೀ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಈ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳೇ ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಅಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇಂದು ಭಾರತದೆಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಈ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮನು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕಂಡ ಮಹಿಳೆ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯು ಮನುವಿನ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪.೧.೧ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮನುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಅವಳ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ಮನು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಹಿಂದೆ ಅವಳ ಕಲ್ಯಾಣವು ಅಡಗಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ ಇವರದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವ ಮನುವಿನ ಮನೋಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಈ ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ಏಕೀಭವಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಿತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮನೋದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ ಭಾರತೀಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ, ಆತ್ಮಗೌರವದ, ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಶೂದ್ರ, ವೈಶ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಗಳು ಮನು ಬಿತ್ತಿದ ವಿಷಬೀಜಗಳ ಫಲವಾಗಿವೆ. ಇಂದು ಆ ವಿಷ ಬೀಜಗಳು ಮಹದ್‌ವೃಕ್ಷಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇನ್ನೂ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಬಾಲಯಾ ವಾ ಯುವಶ್ಯಾವಾ ವೃದ್ಧಯಾ

ವಾಪಿ ಯೋಷಿತಾ ನ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇಣ ಕರ್ತವ್ಯ ಕಿಂಚಿತ್ಕಾರ್ಯಂ

ಗೃಹೇಷ್ವಪಿ (ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ೫.೧೪೭)

ಮನು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದವಳಂತೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರಳೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದನ್ನು

ಗಮನಿಸಿಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಲಂಬಿಯಾಗಲು ಬಿಡಬಾರದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸದಾ ಪುರುಷಾವಲಂಬಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹಣ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ನಿರತಳಾದರೆ ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷಾವಂಲಂಬಿಯಾಗುವುದು ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳ ಬಳಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದ್ರವ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತು ಏನನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅವಳೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಲಕಿಯಾಗಲಿ, ತರುಣಿಯಾಗಲಿ, ಹಿರಿಯವಳಾಗಿರಲಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಯಾವಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಷೇದವನ್ನು ಹೇರಿದ್ದಾನೆ ಮನು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶವು ಅವಳು ಪರಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಸೇರುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಪುರುಷ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ತಾನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅವಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಇರಕೂಡದೆಂದು ಮನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಸಹ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಹುನ್ನಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಹುನ್ನಾರಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಗಳಂತಹ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡಲು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ, ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಘೋಷಿತವಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ನಿಯಮಗಳು, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಕೋಶದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಬಹುತೇಕ ಅವಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ತೆ, ತಾಯಂದಿರು ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಅಜ್ಜಿಯರು ಎಲ್ಲರೂ ಇಂತಹ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಎಳೆಯ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ, ಹದಿಹರೆಯದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎರೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಳನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸಹಜವಾದಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಸಿಯಲಾಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಳ ಘನತೆಗೆ ಕುಂದು ತರಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲಾಯಿತು.

ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಪುರುಷಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷರಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಮಹಿಳಾವಾದದಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜಾಗೃತರಾದ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಸಹ ಇಂತಹ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಅಸಹಾಯಕರಾಗುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯನೂ ಎರಡು ಕಾಲಿನ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಸನ ವಸನಗಳನ್ನು ಜೀವಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ಕೂಡಾ ಬಳಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದುರಾಸೆ ಅವನನ್ನು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದತ್ತ ನೂಕಿದೆ. ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಜೀವಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಕೃತ್ರಿಮವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಐಷಾರಾಮಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಗುಲಾಮರನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಸಹಜೀವಿಗಳನ್ನೇ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಕಸಿದು ಕೊಂಡು ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೆ ದೂಡಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಕೇವಲ ಅಲಂಕಾರಿಕ ವಸ್ತುವಿನಂತಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮೇಲಂತೂ ಅವನು ನಿಸರ್ಗದ ಮಗುವಾಗಿ ಉಳಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ತಾನಾಗಿಯೇ ಕೃತ್ರಿಮವಾದ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಕುಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು ವಿಚಿತ್ರಕರವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಭವಿಷ್ಯದ ದೂರಾಲೋಚನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ನಡೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸರೆಯಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವನ ಸಂತಾನ ಅವನನ್ನು ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟು ವೃದ್ಧಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ತಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ವ್ಯಂಗವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮನುಪ್ರಣೀತ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷನ ಅಡಿಯಾಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರೇ ತಮ್ಮ ಸಹಜೀವಿಗಳಾದ ಪುರುಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಸನಾತನವಾದಿಗಳಾಗಲಿ, ಸನಾತನ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರವಾದ ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿ ನಿಲುವ ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದಂತಹ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನಷ್ಟೆ ಕಾಯಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯಶಾಹಿಯೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಇಂತಹ ವಿಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನು ಇಂತಹ ಪುರೋಹಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಅಷ್ಟೇ.

ಮನು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಅವಳನ್ನು ಪರಾಧೀನಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪುಕ್ಕಲು ಸ್ವಭಾವದವಳೂ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ

ಶಕ್ತಿಹೀನಳೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಸದಾ ಚಂಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಭಾವತಃ ಅವಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಕೊಳ್ಳಲಾಗದವಳು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಶ್ಲೋಕ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಪಿತಾ ರಕ್ಷಿತಿ ಕೌಮರೇ ಭರ್ತಾ ರಕ್ಷತಿ

ಯೌವನೇ ರಕ್ಷಂತಿ ಸ್ಥವಿರೇ ಪುತ್ರಾನ ಸ್ತ್ರೀ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮರ್ಹತಿ (ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ೯.೩)

ಹೆಣ್ಣು ಮೂಲತಃ ಅಬಲೆಯಾಗಿದ್ದು ಅವಳು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವಳು ಕುಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ತಂದೆ, ತರುಣಿಯಾಗಿ ವಿವಾಹವಾದ ನಂತರ ಪತಿಯನ್ನು, ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಂಡು ಸಂತಾನವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಹಾಕಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಸಂತಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೇನೋ ಎಂಬುದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸೋತು ಸಾಲಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಪಡೆದು ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೀಡಾಗುವ ಎಷ್ಟೋ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮನುಸ್ಮತಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು.

ಹೀಗೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಅಜೆಂಡಾವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹೀನಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಗೆ ತಳ್ಳುವುದು ಸಹ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅವಳನ್ನು ಕೇವಲ ಹೆರುವ ಯಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಸುವ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರ ತಳ್ಳಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಾಗಲೀ ಯಾವ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅವಳು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಷ್ಟೇ ತನ್ನ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ನೀಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಶೂದ್ರಳಂತೆ ಅವಳೂ ಸಹ ವರ್ಜ್ಯಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉತ್ತಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಂತರಿಕ ಚಹರೆಗಳೇ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಕೊಡುವ, ಅವಳ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಇರಾದೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಅಸಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಯೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ

ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೆಡೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅವಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ವಿಲಾಸಿ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಅವಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಪುರುಷರಂತೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ, ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಗಾತಿಯಾಗದೆ, ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅವಳು ಅನರ್ಹಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಉದ್ದೇಶದ ಸಲುವಾಗಿ ಪಳಗಸಿ ಅವಳನ್ನು ಪುರುಷ ಸೇವೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಿಗೊಳಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಹುನ್ನಾರವೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಾಯ್ತನದ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಅವಳನ್ನು ಗುಲಾಮಳಂತೆಯೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನ ನೀತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿತನವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದಿರಲು ತರಬೇತು ನೀಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರಶನಗೊಳಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಸುಕೋಮಲೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿ ನಂತರ ಅಬಲೆಯೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೪.೧.೨. ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾದ ಮನುವಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಮನು ಸಂಹಿತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಷ್ಟು ಬೇರಾವ ಚಿಂತಕರೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಮನುವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂತಹ ಚೇತನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಾದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆ ಅಪಾರ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳೂ ಮೇಳೈಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ದಲಿತರು, ಶೂದ್ರರು, ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಹಸನಾಗುವುದರ ಬಗೆಗೂ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಬರಹಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಕೆಳಗಡೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಂಬೇಡಕರ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಡೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.[೧]

ಮನು ಶೂದ್ರರ ಬಗೆಗೆ ಮೃದುವಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮೃದುವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬಾ ಕೀಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಅವನು ತನ್ನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೀಗೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಸದಾ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದೇ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವಭಾವ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಅವಳ ಸಹವಾಸವನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. (೨-೨೧೩)

೨. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ಖರನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನೂ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧವಶನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಭ್ರಷ್ಟರನ್ನಾಗಿಸಬಲ್ಲರು. (೨-೨೧೪)

೩. ಆ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಸಹೋದರಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪುರುಷರು ಎಂದೂ ಅವರೊಡನೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿರಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದವು ; ಅವು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (೨-೨೧೫)

೪. ಮಹಿಳೆಯ ಕಾಮುಕತನವು ಸೌಂದರ್ಯ, ವಯಸ್ಸು ಯಾವುದನ್ನೂ ಗಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕುರೂಪಿಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ಫುರದ್ರೂಪಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ. ಮಹಿಳೆ ಯಾರನ್ನೂ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. (೯-೧೪)

೫. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಪುರುಷರ ಬಗೆಗಿರುವ ಅವರ ಕಾಮುಕತನದಿಂದಲೂ, ಅವರ ಚಂಚಲ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಿಕವಾದ ತಮ್ಮ ಹೃದಯಹೀನತೆಯಿಂದಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರ ಮೇಲೂ ನಿಷ್ಠೆಯಿಲ್ಲದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. (೯-೧೫)

೬. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಇಂತಹ, ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನು ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಸದಾ ಭದ್ರತೆಯಲ್ಲಿಡುವುದನ್ನು ಗಂಡಸರು ಮಾಡಬೇಕು. (೯-೧೬)

೭. ಮಲಗುವುದು, ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅಲಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಕಪಟ, ದ್ರೋಹ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ದುರ್ವತನೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಮನೋವಿಕಾರಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಗಳು.

ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗಿನ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಈ ಧೋರಣೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಉದಾರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಎಂತಹುದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ವರ್ತಿಸದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (೯-೧೭)

೮. ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹಗಲಿರಲಿ ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ ಪುರುಷರು ಸದಾ ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರು ಸದಾ ಭೋಗಾಸಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕು. (೯-೨)

೯. ಮಹಿಳೆಯು ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾ ಅವಳ ತಂದೆ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಅವಳಗಂಡ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಪುತ್ರರು ಅವಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆ ಎಂದಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯಳಲ್ಲ. (೯-೩)

೧೦. ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ದುಷ್ಟ ಭಾವನೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಸಣ್ಣವಾದರೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆ ರಕ್ಷಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಎರಡು ಮನೆತನಗಳಿಗೂ ದುಃಖ ತಂದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. (೯-೫)

೧೧. ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದರೆ, (ದುರ್ಬಲ ಪತಿಯಾದವನನ್ನೂ ಮೊದಲುಗೊಂಡು) ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು. (೯-೬)

೧೨. ಹುಡಿಗಿಯಾಗಲೀ, ಹೆಂಗಸಾಗಲೀ, ಮುದುಕಿಯಾಗಲಿ, ತನ್ನದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬಾರದು. (೪-೧೪೭)

೧೩. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ, ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡನ, ಅವನು ಮೃತನಾಗಿದ್ದರೆ ಪುತ್ರನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಇರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬಾರದು. (೫-೧೪೮)

೧೪. ಅವಳು ತನ್ನ ತಂದೆ, ಗಂಡ ಅಥವಾ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲು ಅವಳು ಬೇರೆ ಇರಲು ಅವಳೆಂದೂ ಆಶಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಎರಡು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಅವಮಾನಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳೆಗೆ ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇಧನದ ಹಕ್ಕು ಇರಬಾರದು. (೫-೧೪೯)

೯-೪೫. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇಧನವಿಲ್ಲ. ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇಧನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮನು ಮಾಡಿದ ಕಾನೂನಿನ ಕತೆ ಇಷ್ಟೇ ಎಂಬಂತೆ, ಮದುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯೆಂದು ಮನು ಹೇಳಿದ್ದನೆಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕ ಹಿಂದೂಗಳು, ತಮ್ಮ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸಾಂತ್ವಗೊಳಿಸುತ್ತ, ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇಧನಕ್ಕೆ ಮನು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ, ಮದುವೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಮನುವಿನ ವಿವಾಹದ ಕಾನೂನಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿದೆ. ಮನುವಿನ ವಿವಾಹವಿಚ್ಛೇಧನ ವಿರೋಧಿ ಕಾನೂನಿಗೆ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅದು ಗಂಡನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯೆಂದು ಕಟ್ಟುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ, ಗಂಡನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನನ್ನಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮನು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ಗಂಡನನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವುದುಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮನು ಅನುಮತಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಾಗಿ ಮನುವಿನ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇನಂದರೆ, ಮಹಿಳೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಹಾಗಿರಲು ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ಮನು ಹೇಳುವುದೇನಂದರೆ,

೯-೪೬. ಗಂಡ ಅವಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿದರೂ ತ್ಯಜಿಸಿದರೂ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಇದರರ್ಥ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಥವಾ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿದರೆ, ಅವಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡವನ ಅಥವಾ ಅವಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಲಾರಳು. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಘೋರವಾದ ಕಾನೂನು ಇನ್ನೊಂದಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಮನುವಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾನೂನಿನ ನ್ಯಾಯನ್ಯಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಯುಗದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪಡೆದಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪಹರಿಸುವುದೇ ಅವನ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅವಳು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಶೂದ್ರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮನು ತಿಳಿದಿದ್ದನು. ಇದು ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ದುರುಪಯೋಗ ಎಂದವನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದನು. ಇದು ಅವಳ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಎಂದು ಮನು ರೋಸಿ ಹೋಗಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದನು.

ಹೆಂಡತಿಯ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನು ಅವಳನ್ನು ಗುಲಾಮಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿಬಿಟ್ಟನು.

೯-೧೪೬ ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮ - ಈ ಮೂವರಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರು ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದರೆ ಅದು ಅವರ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದು.

ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಗಂಡನಿದ್ದರೆ, ವಿಧವೆಗೆ ಮನು ಜೀವನಾಂಶಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಗೆ ಬರಬೇಕಾದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮನು ಎಂದೂ ಅವಳಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಿಳೆಗೆ ದೇಹದಂಡನೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮನು ಅವಳ ಗಂಡನಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

೮-೨೯೯ ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ, ಸೇವಕ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕಿರಿಯ ಸಹೋದರ - ಇವರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಚಾವಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಬಿದಿರು ದೆಬ್ಬೆಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಬಹುದು.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮನು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಶೂದ್ರನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಟ್ಟನು.

ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಮನು ಮಹಿಳೆಗೂ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧಗಳಿಸಿದನು.

೨-೬೬ ಸ್ತ್ರೀಗೂ ಸಹ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವೇದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಬೇಕು.

೯-೧೮ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಪಾಪ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ವೇದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಣೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ

ಮಹಿಳೆಯರು ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವಂತಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಸುಳ್ಳಿನಷ್ಟೇ ಅಶುದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಆಚರಣೆಯು ಧರ್ಮದ ಆತ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಮನು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗೆಗೆ ಮನು ಹೀಗೆಂದು ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧೧-೩೬ ವೇದಗಳು ವಿಧಿಸಿರುವ ನಿತ್ಯ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಮಾಡಬಾರದು.

೧೧-೩೭ ಅದನ್ನವಳು ಮಾಡಿದರೆ, ಅವಳು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ಅಂಥ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಅವಳು ನೆರವೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಅನರ್ಹಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಅವಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತನ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

೪-೨೦೫ ಸ್ತ್ರೀ ನೆರವೇರಿಸಿದ ಯಜ್ಞದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದೂ, ಯಾವುದೇ ಆಹಾರವನ್ನೂ ಸೇವಿಸಬಾರದು.

೪-೨೦೬ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆಚರಿಸಿದ ಯಜ್ಞಗಳು ಅಮಂಗಳಕಾರಿಯೂ ದೇವರಿಗೆ ಅಪ್ರಿಯವೂ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬೇಕು.

ಮಹಿಳೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳಾಗಲೀ, ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಲೀ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಲೀ ಇರಬಾರದೆಂಬುದಿತ್ತು. ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥವಾದಂಥ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಳು ಸೇರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಅವಳು ಸೇರಿ ಮುಂದುವರೆದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ತಾಗ ಕೊಡುವ ಅರ್ಘ್ಯವನ್ನು ಅವಳು ಸತ್ತಾಗ ಕೊಡಬಾರದು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಜೀವನಾದರ್ಶದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತು. ಮನು ಅದನ್ನು ಮಹಿಳೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಅದನ್ನು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.

೫-೧೫೧ ತಂದೆ ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ಅನುಮತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಸಹೋದರನಿಗೆ ಅವನು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ, ಅವನು ಸತ್ತ ಮೇಲೂ ಅವಳು ವಿಧೇಯಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನ ನೆನಪನ್ನು ಅವಳು ಎಂದೂ ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಬಾರದು.

೫-೧೫೫ ಗಂಡಂದಿರಿಲ್ಲದೆ ಯಜ್ಞ, ವ್ರತ, ಉಪವಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆಚರಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಉನ್ನತ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

೫-೧೫೩ ವೇದೋಕ್ತವಾಗಿ ವಿವಾಹವಾದ ಪತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಹಲೋಕ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಂತೋಷದ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಾನೆ.

೫-೧೫೦ ಅವಳು ಸದಾ ಸಂತೋಷದಿಂದರಬೇಕು. ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ನಡೆಸಬೇಕು.

ಪಾತ್ರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಶುದ್ಧವಾಗಿಡಬೇಕು. ಮಿತವ್ಯಯಿಯಾಗಿರಬೇಕು.

ಇದನ್ನೇ ಹಿಂದೂಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉನ್ನತ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಮನುವಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಉಪನಯನವಿತ್ತೆಂಬುದು ಅಥರ್ವಣ ವೇದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹಚರ್ಯೆವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಹುಡುಗಿ ಮದುವೆಗೆ ಅರ್ಹಳೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ವೇದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಶ್ರೌತ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಗುರುಕುಲದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ, ಅವರು ವೇದದ ನಾನಾ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ, ಅವರು ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ, ಪಾಣಿನಿಯ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿಯು ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು, ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರಿಗೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಪತಂಜಲಿಯ ಮಹಾಭಾಷ್ಯ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಗಳಾದ ಧರ್ಮ, ತತ್ವ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷರು ಸಮಾನವಾಗಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಕತೆಗಳಿಗೇನೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಜನಕ ಮತ್ತು ಸುಲಭ, ಯಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮತ್ತಾ ಗಾರ್ಗಿ, ಯಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರೇಯಿ ಹಾಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ - ಈ ಮೊದಲಾದವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಬಹಿರಂಗ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮನು ಪೂರ್ವ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಯ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಶಿಖರಗಳಿಗೆ ಏರಿದ್ದಳೆಂಬುದನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಮನು ಪೂರ್ವಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಗೌರವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವದಂತೂ ವಿವಾದಾತೀತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜಧನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕೋತ್ಸವಗಳಂತಹ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಣಿಯೂ ಸೇರಿರುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇತರರಿಗೆ ಉಡುಗರೆಯನ್ನೂ ನೀಡುವಂತೆಯೇ ಮಹಾರಾಜ ಅವಳಿಗೂ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತ ರಾಜ ಮಹಾರಾಣಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸನ್ಮಾನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಅವನು ತನ್ನ ಇತರ ಕೆಳ ವರ್ಣದ ಪತ್ನಿಯರನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ವಿಧಿಯಾದ ಮೇಲೆ

ಮಹಾರಾಜನು ಮಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳ ಸತಿಯರಿಗೂ ಗೌರವಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿಗೂ, ಗಂಡಸರು ಹದಿನಾರನೆಯ ವಯಸ್ಸಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಯ ವಯಸ್ಸೇ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸು ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಮದುವೆಗಳು ಮೈನೆರದ ನಂತರದ ಮದುವೆಗಳೆಂದು ಬೌದ್ಧಾಯನನ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಧು ಮುಟ್ಟಾಗಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ ವ್ರತವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಧಿಸಬೇಕೆಂತಲೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕೌಟಿಲ್ಯನಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡುವ ವಯಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾನೂನಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಮದುವೆಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಯಸ್ಕರಾದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಮದುವೆಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ವಧು ಅಥವಾ ವರ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಅವನು ಅಥವಾ ಅವಳು ಮುಟ್ಟಾದ ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗಂಡ ತನ್ನನ್ನು ಹೊಡುದು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದರೆ ಹೆಂಡತಿಯು ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇತ್ತೆನ್ನುವ ಈ ಸಂಗತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮನುಪೂರ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಸರ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರಳಾಗಿದ್ದಳು. ಹಾಗೂ ಪುರುಷನ ಸಮಾನ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಮನು ಏಕೆ ಅವಳನ್ನು ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಸಿದ ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

೪.೨. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಬಹುಪಾಲು ಕಥನಗಳು, ಗೇಯಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕಥಾನಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದು ಅವಳ ಅದುಮಿಟ್ಟ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಮಾರ್ಗವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆ ಅತಿಮಾನುಷವೆನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಪುರುಷನ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಅದೆಷ್ಟು ಕಠೋರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಸಹಗಮನದಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತಾದ ನಂತರ ಬದುಕಿ ಈ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಒಮ್ಮೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿಯೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಜೀವಂತ ಹೂಳಿಸಿಕೊಂಡೋ ಜೀವನವನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕ್ಷೇಮಕರವೆನಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು.

ಇಂತಹ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಹೇರುವ ಅದೇ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಅವಳನ್ನು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆಡೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕಠೋರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇರಿದರೆ ಅದೇ ಪುರುಷನಿಗೇ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ವೈರುಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅತ್ಯಾಚಾರವೆಸಗಲು ಪ್ರೇರಿಪಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲು ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟಲು, ಬೇಲಿ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಅತಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾ ಪತಿವ್ರತೆಯರನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುವ ಪುರುಷನೇ ಅಂತಹ ಪತಿವ್ರತೆಯ ಶೀಲಹರಣ ಮಾಡಲು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುವುದು ಮಾತ್ರ ವಿಪತ್ಕರವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಪುರುಷರಿಗೆ ವಾತ್ಸಾಯನ, ಮನುವಿನಂತಹ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮ ಪಾಷಂಡಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ ಹರಣ ಮಾಡುವುದೇ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಹಿತೆಯನ್ನೂ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಮನು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಗಿಳಿಸಿ ಶೂದ್ರನ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದು) ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ನಗೆಪಾಟಲಿನ ಸಂಗತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಬಳಸುವ ತಂತ್ರಗಳೆಲ್ಲಾ ಅವಾಸ್ತವಿಕವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಕುದಿವ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿವ್ರತಾ ಸ್ತ್ರೀ ಕೈಯಿಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ, ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ ಕೈ ಇಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ. ಕೈ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಂತೂ ನಿಜವೇ. ಇಂತಹ ಮಿಥ್ಯಾ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹಾನ್ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದಂತೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ.[೨]

ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕಠೋರ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ, ತನಗೆ ತಾನೇ ಇಂತಹ ಕತೆಗಳಿಂದ ಹೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಸಂದೇಶಗಳಾಗಿ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಧಿಸುವ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಶಿಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಒಂದು ಒಳದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಬರುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ವಾಸ್ತವದ ಕಠೋರ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಉಪಕ್ರಮವೂ ಇದಾಗಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಗಂಡನ್ನು ದೈವತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಸುವ ತಂತ್ರೋಪಾಯವಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ನಿಜ ಪತಿವ್ರತಾ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಗತಿ ಒದಗಬಹುದೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಪುರುಷರನ್ನು ಹೆದರಿಸುವ ಉಪಾಯವೂ ಇದಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೊಂದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರಾದವರು ಪಾಲಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಧಿಯನ್ನಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ಇಂತಹ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ,

ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮಾತಂತಿರಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪಿಸುನುಡಿದರೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿಯ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕವೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅತ್ತೆ, ನಾದಿನಿ, ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ಅಜ್ಜಿ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು, ಅನುಸರಿಸಲು ನೀತಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರವಚನವನ್ನೇ ಉರುಹೊಡದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪಳಗಿಸಲು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಜಾಲವನ್ನೇ ಹೆಣೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಧರ್ಮವೆಂತಲೂ, ಭಾರತೀಯ ಪಂರಪರೆಯಂತಲೂ, ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೆಂತಲೂ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನೇ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಪರ ಎನ್ನದೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಶಿಷ್ಟ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವನತಿಯತ್ತ ತಳ್ಳಿತು. ಈ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ನರಕ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥಾಂತರದಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ ನೀಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡಿ ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆಂದು ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿನ್ನ ದಾರಿ ನೀನು ನೋಡಿಕೋ ನನ್ನ ದಾರಿ ನಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ವ್ಯಗ್ರನಾದ ನೀಲೇಗೌಡ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುಬಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಬಂಧಿಸಿ, ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆದು, ಮಾಟಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗಡೆ ಬಂಧಿಸಿ ತನ್ನ ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳ ಕುಲದ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀಲೇಗೌಡ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥಯಿಂದ ಬಂಡೇಳುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂಕಮ್ಮ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಧನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಂತೇ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಎಲ್ಲಾ ಎಂಟು ದಿವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಗೆದ್ದು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಆ ಮಹಾತಾಯಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಲೋಕನಿಂದನೆ, ಗಂಡ ಇಲ್ಲದೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದವಳು ಎಂಬುದು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತೇ ವಿನಃ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ವರ ಪಡೆದದ್ದು ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪರಿಶುದ್ಧಳಾಗಿದ್ದು ಕಳಂಕ ರಹಿತ ನಡತೆಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಳಾದ ಕಾರಣ ಅವಳು ಎಲ್ಲ ದಿವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಯಗಳಿಸಿ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಿದಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ".[8] ಜುಂಜಪ್ಪನು ತಾಯಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು "ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೀನು

ಪಡೆದಿದ್ದ ವರ ಇವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿ, ನನ್ನ ತಾಯಿ ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಈಡು ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ''. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಈ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಡೀ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಪಟತನಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅದರೆ ಬಣ್ಣಬದಲಾಯಿಸುವ ಗೋಸುಂಬೆತನಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಕ್ಷ್ಯಬೇಕೆ?

ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪಂರಪರೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ವಕ್ತಾರನಾದ ವ್ಯಾಸನು ರಚಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿನ ದ್ರೌಪದಿ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಜಸ್ಟಿಫಿಕೇಷನ್ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ``ಪಂಚ ಪಾಂಡವರ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಬಾಳಿದ ದ್ರೌಪದಿ ಅಜ್ಞಾತಕಾಲದ ಆದಿ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ರೂಢಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ''[೪] ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಭೀಮನಿಗೂ, ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹೆಂಡತಿಯರಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ದ್ರೌಪದಿ ಅವರಿಗೂ ಕೂಡ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಬಹುಶಃ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಬಹುಪತಿತ್ವವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹರಣವಾಗತೊಡಗಿತು. ಪುರುಷನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಅವಳನ್ನು ಹದ್ದುಸುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನೆಪಮಾತ್ರವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಳತೊಡಗಿತು. ಹೆಣ್ಣು ನಿಕೃಷ್ಟಳಾಗತೊಡಗಿದಳು. ಹಾಗೆಯೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವ ಗಂಡಿನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಪ್ರೇರಕವಾದವು ಎಂಬುದಂತೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಬಹುದೇನೋ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ಅವಳನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಮಾನಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ, ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಕ್ರಿಯೇಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳಿತು.

ಈ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಅಂಶಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಪುರುಷ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಗೌರವಿಸದೆ ಕೇವಲ ಭೋಗದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದುದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ವಿಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ``ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪುರುಷ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪರೀಕ್ಷೆ. ಪುರುಷ ತನ್ನ ಸಂಶಯ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಠಿಣವಾದ ಮತ್ತು ಉಗ್ರವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ''[೫] ಎಂಬುದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಿಂದ ಅವನ ಪುತ್ರ ಬಾಲವದ್ರಾಜ ಬಿಡಿಸಿದ ನಂತರ ಅವನ ತಂದೆ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಪತಿ ಅವಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ತಾನು ಮಾಡಿರದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಅದೆಷ್ಟೋ ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಜರ್ಝರಿತಳಾದವಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದರ ಹಿಂದೆ ಕೇವಲ ಗಂಡಿನ ಅನುಮಾನದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರಕರವಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಪುರುಷನ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅದೆಷ್ಟೋ ಮುಗ್ಧ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೇನೇ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭೀಕರತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಇಂತಹ ಅಮಾನುಷ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯ ಲೋಕವೇ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅತಿಮಾನುಷ ಸ್ವಭಾವದ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಭೀಕರತೆಯಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಂತಾನವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮನೋಧೈರ್ಯ ನೀಡುವ, ಬದುಕನ್ನು ಸಹ್ಯವಾಗಿಸುವಂತಹ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲವಾಗಿದ್ದವು ಈ ಕಥನಗಳು. ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾ, ಕಾಣದ ದೈವವನ್ನು ನಂಬಿ ಜೀವನ್ಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳು, ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅರಿವಾಗದೇ ಇರದು.

ಪುರುಷನ ಈ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೋ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಪೂರ್ವದ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಗಂಡು ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳ ನಿಮಿತ್ತ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷರೇ ಸೈನಿಕರಾಗಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯರ ಮೇಲೆ ಸಂಶಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೂಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ಗಂಡಸು ತಾನು ಬರುವವರೆಗೆ ಹೊಸ ಬಳೆಗಳನ್ನು ತೊಡದೇ ಇರುವುದು, ಮುಟ್ಟಾಗಿ ಮೀಯಲು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗದೇ ಇರುವುದು. ಪಟ್ಟೆ ಕುಪ್ಪಸವನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಕೊಡದೆ ಇರುವುದು"[೬] ಮೊದಲಾದ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಗಂಡಸು ಬಹುದೂರ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು "ತನ್ನ ತಾಯಿ ಅಥವಾ ಸಹೋದರ, ಸಹೋದರಿಯರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು".[೭] ಹಾಗೆಯೇ "ಆಕೆಯನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗಿಟ್ಟು, ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬೀಗ ಹಾಕುವುದು, ಗಂಡ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೊರಹೊರಟಾಗ ಭಾಷೆ ಪಡೆಯುವುದು"[೮] ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲೂ ಪೂರ್ವದ ಈ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ರೂಪಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದಷ್ಟೇ.

ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶೀಲ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ವಿಧೇಯತೆ, ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ, ಕಷ್ಟ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಇವೆ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಮೋಚ್ಛ ಆದರ್ಶಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಅದನ್ನು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗಂಡು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವೆಂದರೆ ತನ್ನ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕು,

ಗಂಡ ತನ್ನ ಮೇಲಿಟ್ಟ ನಂಬುಗೆಗೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆಯಬಾರದು, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಪರಮ ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿರಬೇಕು, ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಸಾವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿದೆ.

೪.೨.೧. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ : ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಪರಶುರಾಮನು ಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗಿನಿಂದಲೂ ತುಂಬ ತುಂಟ ಮತ್ತು ಹಟಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದನು. ನೀರು ತರಲು ಹೊರಟ ನಾರಿಯರ ಕೊಡಗಳನ್ನು ಬಾಣಗಳಿಂದ ಹೊಡೆದು ತೂತು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಇವನ ಕಾಟಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ತಂದೆಯ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ನೀನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಮೆರೆಯುತ್ತೀಯೆ. ಇನ್ನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ನಿನ್ನ ಸೊಕ್ಕು ಎಂದ ಕಿಚಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ಪರಶುರಾಮ ಬಿಲ್ಲಿ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಸಾಕಿ ತಾಯಿ ಹತ್ತಿರ ಓಡೋಡಿ ಬಂದು ಅಮ್ಮಾ, ನನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ಹೂ ಸೋಕಿ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಹಡೆದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೂಡಲೇ ಪರಶುರಾಮನು ಹೂದೋಟಕ್ಕೆ ಓಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೂಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಹೂಗಾರಜ್ಜಿಯನ್ನು ನೀನು ಹೂ ಸೋಕಿ ಎಷ್ಟು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ನಕ್ಕು ಹೂ ಸೋಕುವುದರಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯರೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕವನ್ನು ಅಮ್ಮ ತನಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದಳೆಂದು ವ್ಯಗ್ರನಾಗಿ ತಾಯಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅವಳ ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಳು ನೀನು ಯಾರಿಗೆ ಹಡೆದೆ, ಗುಡ್ಡದ ಒಡ್ಡನಾದರೂ ಸರಿಯೇ ನಾನು ತಂದೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನಲು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ನಿರುತ್ತರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪರಶುರಾಮ ಅವಳ ಕೈಬಳೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಉಚ್ಚಂಗೆಮ್ಮ ಈ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟುವುದು, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗುವುದು, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಯು ಈ ದೇವತೆಗಳ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನನ್ನೂ ಸಹ ಪರಶುರಾಮನ ತಾಯಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನೆಂದೇ ಜನಪದರು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಲಿಗಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಯೊಂದು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಪರಶುರಾಮನು ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವ, ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಗೇಯಗೀತೆಯಾಗಿದೆ.

ಓರಿಗೆ ಗೆಳೆಯಾರು ಆಡಾಕ ಕರೆದಾರ
ಹೋಗ್ರೇ ತಾಯಿ ಆಡಾಕ

ಯಾರಾರ ಬಂಡಾರ ಯಾರ‍್ಯಾರ ತಡಿದ್ಯಾರ
ಹೋಗಬೇಡಪ್ಪ ಆಡಾಕ

ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣ ಹೆಗಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ಮುತ್ತಿನ ಚೆಂಡ
ತಗೊಂಡ ಆಡಾಕ ಹೋದಾನ

ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಹುಡುಗರು ಒತ್ತಲ್ಲೆ ಆದಾವ
ಆರು ಸಾವಿರ ಹುಡುಗರು

ಚಂಡ ಒಗಿರಪ್ಪ ಚಂಡ ಹಿಡಿತೀ
ನೀ ಒಗಿಯಪ್ಪ ನಾವು ಹಿಡಿತೀವಿ

ರಾಜಬೀದಿಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಚಮಡ ಹೊಡದಾನ ರಾಮ
ಬಾವ್ಯಾಗ ಬಿದ್ದೀತೋ ಚಂಡ
ರಾಮ್ಹೋಗಿ ಜಿಗಿದಾನ ಬಾವಿಗೆ ನೋದುತಲಿ
ಚಮಡ ತೆಗೆದು ಬಗೆದಾನ
ಕಡೇಕ ಬಗೆವಾಗ ಚಂಡು ತಾ ಹೋಗಿ
ರಂಬೇರ ಕೊಡಕ ಬಡಿದೀತ

ರಂಬೇರ ಕೊಡಕಳು ಒಡೆದಾವ ರಾಮಣ್ಣ
ತಂದಿದ್ದರೆಷ್ಟು ಉರಿದೀಯ
ಅತಗೊಂಡು ಮನಿಗ್ಯಾಗ ಬಂದಾನ ರಾಮಣ್ಣ
ಬಾಗಿಲಿಗಿ ಬಂದಾಗ ಕರಕೊಂತ
ಯಾರ ಬೈದಾರ ಮಗನ ಯಾಕಪ್ಪ ಅಳುತಿದ್ದಿ
ರಂಬೇರ ಕೊಡವ ಒಡೆದೀ
ರಂಭೇರ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಬೈದಾರ ಹಡದವ್ವ
ತಂದೀಯ ತೋರ ನನಗೀನ

ಬಾರಪ್ಪ ನನ ಮಗನ ಬಾ ನನ್ನ ಮಗನ
ಬಾ ನನ್ನ ಮಲಿ ಉಣ್ಣೋ ರಾಮ

ನಿನ್ಹಾಲು ಉಣದೆ ಏಳೇಳು ದಿನವಾಯ್ತು
ನಿನ್ನಾಲು ನನಗೆ ಇಸವಾದೋ

ಬಾರಪ್ಪ ನನ ಮಗನ ಬಾ ನನ್ನ ಮಗನ
ಬೆನ್ನಲಿ ಒಸರಿಸಿದರೆ ಬೇಲಿಗೆ ಹಕವ್ವ
ನಿನ್ನಾಲು ನನಗೆ ಇಸವಾದೊ

ಅರಸೀಣ ಹಚ್ಚಿಲ್ಲ ಸರಿಸಿ ನಾಕುಂತಿಲ್ಲ
ಬೆರೆಸಿ ನಾನದರ ನೆರೆದಿಲ್ಲ
ಅರಸರ ಗುರುತಿಲ್ಲ ಗಂಧವ ಹಚ್ಚಿಲ್ಲ
ಮಂದಿಮಾನವರ ನೆರೆದಿಲ್ಲ

ಗಂಡ ಇಲ್ಲದಾಕಿ ಸೀರ್‍ಯಾಕೆ ಉಟ್ಟೀಯ
ತೋರಿ ಕೊಡ ಈಗ ನನ್ನ ತಂದೀಯ

ಹಳ್ಳಾಕ ಹೋಗಿದ್ದೇ ಹಾಳ ಮುಳ್ಳು ತುಳಿದಿದ್ದೇ
ಹಳ್ಳ ನೋರೆ ನಿನ್ನ ಹಡೆದಿದ್ದೆ

ಹಳ್ಳದಾಗ ಇರುವಂಥ ಅಗಸನ ತೋರವ್ವ
ಅವ ಗಪ್ಪಂತ ಕರೆದೇನ
ಗುಡ್ಡಕ ಹೋಗಿದ್ದೆ ಗುಣಕಲ್ಲ ತುಳಿದಿದ್ದೆ
ಗುಣನೋಕಿ ನಿನ್ನ ಹಡೆದೇನ
ಗುಡದಾಗ ಇರುವಂಥ ಒಡ್ಡನ ತೋರವ್ವ
ಅವ ಗಪ್ಪಂತ ಕರೆದೇನ

ಬಾಳೀಯ ವನದಾಗ ಅಡ್ಡಾಡಿ ಬಂದಿದ್ದೆ
ಕಾಯಿ ಸೋರೆ ನಿನ್ನ ಹಡೆದೇನೋ
ಒಂಟೀಯ ವನದಾಗನ ಅಂಬಿಗನ ತೋರವ್ವ
ಅವ ನಿನ್ನ ಗಪ್ಪಂತ ಕರೆದೇನ
ಹೂವಿನ ವನದಾಗ ಹೂ ಕೊಯ್ಯಲೋಗಿದ್ದೆ
ಹೂಸೋಕಿ ನಿನ್ನ ಪಡದೇನ

ಹೂವಿನ ವನದಾಗ ಹುಡುಗುನ್ನ ತೋರವ್ವ
ಅವ ಗಪ್ಪಂತ ಕಲೆದೇನ

ಹೆಳ್ಯಾರೆ ರಾಮಣ್ಣ ಕೇಳಬ್ಯಾಡೋ ರಾಮಣ್ಣ
ಬಳುವುಲಿಗೆ ಹೋಗ್ಯಾನ ನತಂದಿ

ಬಳಮಲಿಗೆ ನಾ ಹೋಗಿ ಬೇಗ ಹುಲಿಯನ ಕೊಂದು
ಮಂಡಾವ ತರತಿ ನೀ ಹಡದವ್ವ

ರುಂಡ ತರಬೇಡ ನೀ ಮುಂಡ ತರಬೇಡ
ಗುಡ್ಡಕ ಸಬುದ ತರಬೆಡ್'

ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳು ತನ್ನ ಮಗನಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮಗನಿಂದಲೇ ಎದುರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡು ಬರುವ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಘಟನೆಯೇನೂ ಆಗಿರದೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ

ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬುದು ವಿಷಾದಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಯ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಮಗನಿಂದಲೇ ನಡೆದ ಮಾತೃಹತ್ಯೆಯ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರದೇ ಇರುವ ಇಂತಹ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಅವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪುರುಷ ಮುಕ್ತಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬೇಲಿ ಹಾಕುವುದು ನಗೆಪಾಟಲಿನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದೇ ಪುರುಷ ತಾನು ನಂಬಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧವೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅನುಭೋಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಇಳಿಸಿ ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ತಲೆ ತೆಗೆಯಬಹುದೆಂಬ ಆತಂಕ ಒಂದೆಡೆ, ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಇವನು ಬಿಡಲಾರ ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಉಪಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಣೆಕಲ್ ಕೆರೆಯ ಹತ್ತಿರ ಮುನೀಶ್ವರನಿದ್ದಾನೆಂತಲೂ, ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಮೂರು ದಡೇವು ತೂಗುವ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿ ಇದೆಯೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವನೇ ನಿನ್ನ ತಂದೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲವನೆಂದು ಪರಶುರಾಮನಿಂದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಪರಶುರಾಮ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿ ತರಲು ಮುನೀಶ್ವರನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದ ಅವನು ತನಗೆ ಮೂರು ಖಂಡುಗ ಅನ್ನ ತಂದುಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನಲು ಅದರಂತೆ ಬಹುಕಷ್ಟದಿಂದ ಪರಶುರಾಮ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿಯನ್ನ ಸಹ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಂದಲೇ ಪರಶುರಾಮನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಮಹಾತಪಸ್ವಿಯೆಂತಲೂ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತಾಗ ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನಿಂದ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದನೆಂಬ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕೊಡಲಿಯಿಂದ ಪರಶುರಾಮ ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೂಲಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರಿಂದ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಮತ್ತೆ ಜೀವ ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಂತೆ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೊಳವೊಂದಕ್ಕೆ ನೀರು ತರಲು ಹೋದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅಲ್ಲಿ ಜಲಕ್ರೀಡೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ನವದಂಪತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಡುತ್ತಾಳೆ. ತಾವು ತನ್ನ ಪತಿಯಾದ ಮುನೀಶ್ವರನೊಂದಿಗೆ ಹೀಗೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗು ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಕನಸು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಪರಪುರುಷನನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಷೇಧವು ಎಷ್ಟು ಕಠೋರವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಊಹಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಇಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪುರುಷ ಕಲ್ಪಿಸಿ ವ್ಯಗ್ರನಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ

ವ್ಯಗ್ರನಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನದ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕೃತ ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎಷ್ಟೊಂದು ಕಠೋರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ನಿದರ್ಶನ ಬೇಕೆ? ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಲು ಮಕ್ಕಳಾರೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಕೊನೆಯ ಮಗನಾದ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಶಿರಸಾವಹಿಸಿ ಪಾಲಿಸಿ ತಾಯಿಯ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯ ತಲೆ ಕಡಿಯುವುದನ್ನೇ ಧೀರೋದಾತ್ತ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹೇಯ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲಾರವೇನೋ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಅವರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮ ತನ್ನ ಸಹವರ್ತಿ ಬಾಲಕರಿಂದ ಅವಮಾನಕ್ಕೀಡಾಗುವ ಪರಿಯೂ ಸಹ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ಶೀಲದ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಲಕರು ಆಟದಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮನನ್ನು ಕೆಣಕುವ ಪರಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿರುದ್ಧ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಊರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು, ಊರಿನ ಜೋಗಮ್ಮನ ಮಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ, ನೀನು ನಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ತೋರಿಸುವಿಯೋ ಎಂದು ಸವಾಲೆಸೆಯುವುದೂ ಸಹ ತಂದೆಯ ವರಸೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನಗೇಯದ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಗ ಮೂರು ಸರ್ತಿನೆ ಮೈತೊಳಿತಾರ
ಒಂದೇ ವರ್ಷ ಎರ್ಡೆ ವರ್ಷ ತಂದಾನಾ

ಐದು ವರ್ಷ ಜೋಪಾನ ಮಾಡಿದ್ರು
ಮಗನಿಗಿ ಸಾಲಿಗಿ ಹಾಕಿದ್ರು
ಮಗ ಓದು ಕಲಿತಾನೆ
ಹದ್ನೆಂಟು ವರ್ಷದ ಮಗ ಆದಮ್ಯಾಲೆ
ಆಗ ಹುಡುಗರು ಬಗಿರಿ ಆಡ್ತಾರ
ಯಮ್ಮಾ ನನ್ಗ ಬಗಿರಿ ಕೊಟ್ಟರ್ ಊಟ ಮಾಡ್ತಿನಿ
ಇಲ್ಲದಿದ್ರ ಇಲ್ಲ
ಬಗರಿ ಕೇಳ್ತೀಯಾ ಅಂತ
ಬಂಗಾರದ ಬಗಿರಿ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟು, ಎಲ್ಲಮ್ಮ
ಹತ್ತು ಮಂದ್ಯಾಗ ಬಂದು ಹುಡುಗರ ಒಳಗೆ
ಲೇ ನೀವು ಕುಪ್ಪಿ ಹಾಕ್ರಿ

ನಾನು ಆಡ್ತೀನಿ ಅಂದ
ಸರಿಬಿಡಪ್ಪ ಅಂತ
ಕುಪ್ಪಿ ಹಾಕಿದ್ರು
ಆ ಹುಡುಗ ಇನ್ನ ಬಗಿರಿ ಒಗಿದಾಗ
ಆಗ ಒಬ್ನು ಬಚ್ಚಿಕಂಡಿದಲ್ಲ
ಆಗ ಬಗಿರಿ ಬರುವಾಗ
ಚಂಗ್ನೆ ಎಗರಿಬಿಟ್ಟ
ಎಗರ್‍ಹೊತ್ತಿಗೆ
ಆಗ ನಿಕ್ಕರದಾಗಲಿದ್ದ ಬಿತ್ತು
ಏ ಗೆದ್ದಿವಿ ಗೆದ್ದಿವಿ ನಾವು
ಏ ಗೆದ್ದಿರಿ ಅಂತಿರ್‍ಯಾ
ಈಗ ನಾನಾಡಿನಿ
ನೀವು ಇನ್ನ ಬಚ್ಚಿಕಂಡಿರಿ
ಏ ನಾವು ಬಚ್ಚಿಕಂಡಿವ್ಯಾ

ಎಲೇ ತಂದಿ ಇಲ್ಲದ್ಹಂಗ ಹುಟ್ಟಿದಲೆ
ಊರಿಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೋವ್ನು ಊರಿನ ಜೋಗಮ್ಮನ ಮಗ

.... ತಂದಾನಾ

ಏ ಊರಿಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೋನು ನೀನು
ಅಬಾ ಊರಿಗೆಲ್ಲರಿಗಿ ಹುಟ್ಟಿನ್ಯಾ
ಒಬ್ಬಿಗಿ ಹುಟ್ಟಿರತಿನಿ
ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿನ್ಯಾ
ಏ ಹಂಗಾರೆ ನನ್ಗ ತಂದಿಲ್ಲ
ತಂದಿಲ್ಲ ನಿನ್ಗ ತಾಯೊಬ್ಬಕಿನೇ ಇರೋದು
ನಾವು ನಮ್ಮಪ್ಪನ ತೋರಿಸ್ತೀವಿ
ನಿಮ್ಮಪ್ಪನ ತೋರಸ್ಸಪ್ಪಾ
ನಿಮ್ಮಮ್ಮನ ತೋರ್‍ಸನು ಮತ್ತೆ
ನನ್ನ ನ್ಯಾಲ್ಗಿ ಕೋಯ್ದು ಕೊಡ್ತೀನಿ
ಸರೆ ನಮ್ಮಮ್ಮನ ಬಿಡೋದಿಲ್ಲ ನಾನು ಅಂತ

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಚಿಕ್ಕಬಾಲಕರ ಮೂಲಕವೂ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲಿನ ನಿದರ್ಶನವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ

ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ, ಶೀಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಲೋಕವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದ ಬಾಲಕರೂ ಸಹ ಹುಟ್ಟಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಅದನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಮಾನಿಸುವುದು ಸಹ ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮಬೀರ ಬಲ್ಲಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

೪.೨.೨. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ : ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಹ ಈ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮಗನು ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಿಂದ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಬಳಸಿದ ತಂತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಪಾರಂಪರೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಈ ಗುಣ ಮಾತ್ರ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಂಶವು ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯು ತನ್ನ ಎದೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ನಾರಾಯಣದೇವನೇ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.[೧೦]

ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಮಗನೇ ತಾಯಿಗೆ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನೊಂದಿಗೆ ಸಲುಗೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣಗೆ ಸೀತೆಯು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೀತೆ ರಾವಣನನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಅಂತಹುದನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೂ ಮಹಾಪಾಪವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ರಾವಣನ ವಧೆಯ ನಂತರ ಸೀತೆಗೆ ಆದ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹುದೇ ಪರೀಕ್ಷೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಸತ್ತ ನಂತರ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಮತ್ತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಮಾಯಲ ಫಕೀರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಸಂಚಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವಳು ಅವನೊಂದಿಗೆ ಸಲುಗೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ

ಜೀವ ಎಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನ ಅರಿಯಲು ಅವನನ್ನು ಸೇರುವುದಾಗಿ ನಂಬಿಸಿ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೂ ಕೂರುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಅರೇ ನಾಗಮ್ಮಾ ನಾಗು... ತಂದನ
ಲಗ್ಗನ ಮಾಡಕಾಳೇ .... ತಂದನ
ನನ್ನ ಜೀವಕೆ ಇನ್ನಾ ಕಲಿಯಾಲೇ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಅಯ್ಯೋ ನೀನು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗ.
ಏಳುಸಾವಿರ ಆನೆ, ಒಂಟಿ,
ಕುದುರೆ ಕಲ್ಲು ಮಾಡುಬಿಟ್ಟಿ.
ಮದಿವೇ ಮದೀವೆಯಂತಿ,
ಒಂಬತ್ತು ದಿನದ ಬಾಣಂತಿನ ತಂದಿಟ್ಟಿ.
ಅನ್ನಿಲ್ಲ, ನೀರಿಲ್ಲ ನನ್ನ ಜೀವಕ್ಕೆ
ನೀನೇ ಗಂಡ ನಾನೇ ಹೆಂಡ್ತಿಯಾಲೇ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಅಚ್ಚಾ ಅಚ್ಚಾ ಮನಸ್ಕು ಮಾಡಿದ್ಯಾ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಗಂಡು ಧೈಯ್ಯ ನೀನು ಮಾಡಿದೆಯಾ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಅರೇ ಯಾಗೋ ಲಗ್ನ ಮಾಡ್ಕಂತೀ
ಅರೆ ತೊಡಮ್ಯಾಲೆ ಕುಂದ್ರು ಅಂದ್ರೆ
ನಾಗಮ್ಮ ತೊಡೆಮ್ಯಾಲೆ ಕುಂತ್ಕಂಡುಳು.
ಅಪ್ಪಾ, ಆನಂದ ಆಗೈತಿ ಜೀವಾ.
ಆಗ ಏನಂದಾ
ನಡಿಯಪ್ಪಾ ನನ್ನ ತಾಯಿನಿಡಿ.
ಅಯ್ಯಯ್ಯಪ್ಪಾ,
ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಇಟ್ಕಕಂಡವುನು
ಈಕೆನ ಮುಟ್ಟದೇ ಬಿಟ್ಟನಾ
ಅಗಲ್ಲಾ.
ತುಂಬಿದ ಕೊಡಪಾನ ನೀರಾಕಬೇಕು.
ಬಿಳೀಸೀರೆ, ಹುಡಿಯಕ್ಕಿ ಹಾಕಬೇಕು.
ಬೆಂಕಿ ಗುಂಡುತಲ್ಲಿ ನಿಂದ್ರುಸಬೇಕು ನಿಮ್ಮಮ್ಮನ್ನ
ಸುಡಲಾರದಂಗೆ ಹಾಲು ಗುಂಡಾಗಬೇಕು.

ಅಂಗಾರೆ ನಾ ಕೈ ಹಿಡೀತಾನಿ ಮಗನೇ.... ತಂದಾನ

ಹಾಲು ಕುಲ ನಮದಪ್ಪಾ ..... ತಂದಾನ

ಹಾಲಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು .... ತಂದಾನ

ಸರಿ ಬುಡಪ್ಪಾ ಅಂತ.

ತಾಯಿನ ಬೆಂಕಿ ಗುಂಡಿನಾಗೆ ನಿದ್ರಸುಬಿಟ್ಟ.

ಬೆಂಕಿ ಧಗ ಧಗ ಉರೀತಿದ್ರೆ

ಉರಿಯೋಗುಂಡಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ

ಮೇಲೆ ಕುಂತಳಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ

ಕೈ ತೂರಿಸ್ಯಾಳಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ

ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಳೆ .... ತಂದಾನ

ಉಡಿಯಕ್ಕಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ

ತಲೆಮ್ಯಾಲೆ ತುಳಸಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ

ಉರಿಯೋ ತುಳಸಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ

ಹಾಲುಗುಂಡವಾಯ್ತು .... ತಂದಾನ ತಂದಾನ

ಬಾಮ್ಮಾ.

ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷವಾಗಿ ಹೋಯಿತಲ್ಲೇ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಹಾಲಂತಾ ಕುಲ ಹಾಲು ಕುಲಾವಲ್ಲೇ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಬೆಂಕಿಯಂತ ಕುಲಾದೆ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಅಂತ ಆಗಿನ್ನ ತಾಯಿ ತಂದೆ ಬರ್‍ತೀದ್ರು.

ಅಪ್ಪಾ, ನೀವು ಹೋಗ್ರಿ.

ನಾನು ಇವುರ್‍ನ ಕರಕಂಡು ಬರ್‍ತೀನಿ.

ನಡುವೇ ಮದುವೆ ಮಾಡ್ಕಂಡು ಬರ್‍ತೀನಿ ಅಂದ.

ಆಗ ಏಳು ಸಾವಿರ ದಂಡು.

ಏಳು ಮಂದಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಗಳು ಹೋದ್ರು.

ಈ ಮಗಾ ತಾಯಿನ್ನ ಕರ್‍ಕಂಡು.

ಕುಸುಮಾ ಗಿರೀಗೆ ಬಂದಾನೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಕುಸುಮ ರಾಜನ ಮಗಳು ಕುಸುಮಾ ಗಂಧಿಯಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ

ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೊಡಮಾಡಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಡುವುದು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್., ಜಾತಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಅನು. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ. ಪು. ೨೪೫

೨. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಅನಸೂಯ ಎಸ್., ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆ

೩. ಹೇಮಾವತಿ ಪಿ.ಆರ್., ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪು. ೧೯೧

೪. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಸಿ. ಹಕಾರಿ., ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಪು. ೩೬೫

೫. ಕನ್ನಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಜಾನಪದ, ಪು. ೧೧೩೧

೬. ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ, ಪು. ೭೮

೭. ಅನಸೂಯ ಎಸ್. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ, ಪು. ೧೬೬

೮. ಅದೇ., ಪು. ೧೫೦

೯. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಪು. ೫೩

೧೦. ನಾಯಕ್ ಎನ್. ಆರ್., ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಮಹಾಭಾರತ, ಪು. ೧೩

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಳು

೫.೧. ಕುಟುಂಬ

೫.೨. ಕುಟುಂಬದ ವಿಧಗಳು

೫.೩. ಕುಟುಂಬದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಬಗೆಗಳು

೫.೪. ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಜನಪದ

೫.೫. ವಿವಾಹ, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಘಟನೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ

೫.೬. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಳು

೫.೧. ಕುಟುಂಬ

ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುವ ಹಂತದಿಂದ ಕೃಷಿಕನಾಗಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಗ್ರಾಮ, ಸಮಾಜಗಳ ಸಂರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕುಟುಂಬವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಉದ್ದೇಶವೇ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ, ಮತ್ತು ಸಂತಾನಗಳ ಆರೈಕೆ, ಭದ್ರತೆ, ನೆಮ್ಮದಿಗಳನ್ನು ಅರಸಿ ಉಂಟಾದುದಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುಟುಂಬದ ನಿರ್ಮಾಣದಿಂದಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬದ ಮುಂಬರಿಕೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆನೆ, ಸಿಂಹ, ಮಂಗಗಳಂತಹ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ತರಹದ ಒಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಸಮಾಜವಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಸಮಾಜ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆದುನಿಕ ಕುಟಂಬಗಳ ಈಗಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಎಂದರೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

"ಕುಟಂಬ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡ - ಹೆಂಡತಿ - ಮಕ್ಕಳು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಆಹಾರಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದು, ಪರಸ್ಪರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವುದು. ಆದರೆ ನಗರೀಕರಣದಿಂದ ಉದ್ಯೋಗ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಒಂದೇ ಸೂರಿನಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ವಾಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಬಂದು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ತಮ್ಮ ಬೇಕುಬೇಡಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು ಇವರನ್ನು ವಾಸದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಇವರು ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕುಟುಂಬ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗಣವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರಚನೆ ಬದಲಾದರೂ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆ ಕುಟಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡನು ಹೊಂದಿರುವ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಗಂಡನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಇಂದಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ".[೧]

ಹೀಗೆ ಆದಿಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸರಳ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಕಾರ ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶ ಭೂಮಿಗಳೆರಡರ ನಡುವಿನ ನಿಸರ್ಗ ದತ್ತ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಬದುಕಿನ ವಿಹಾರವೇ ಇದಾಗಿತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಆದರ್ಶ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಹಣ ಚಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದಂತೆಯೇ, ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಭಾವನೆಯು ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಗೋಚರಿಸತೊಡಗಿದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮ, ದೇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಭಯ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕುಟುಂಬದ ಕುರಿತಾದ ಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಮುಂದುವರೆದು ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ದುಡಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಮೋಹ ಮತ್ತು ಮಹಾತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ವಿಘಟನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಡೆಯಲು ಮತ್ತು ಸರಳ ಕುಟುಂಬಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ವೇಗವನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಆದಿಮ ಮನುಷ್ಯ ಅಲೆಮಾರಿಯ ಹಂತದಿಂದ ಸ್ಥಿರತ್ವದ ನೆಲೆಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡಾದ ಮೇಲೂ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಅಲೆಮಾರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವು ಕೂಡಾ ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೆಡೆ, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡು ನೆಲೆ ನಿಂತವು. ಹೀಗೆ ನೆಲೆ ನಿಂತಾಗ ಅವು ಸಹ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾಯಿತು. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ವಿವರಿಸುವಂತೆ "ಪ್ರಾಚೀನ ಪಶುಪಾಲಕ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೇ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಗುಲಾಮರಾದ ಕೂಲಿಗಳು ಬಹುಜನಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ತುಂಬ ಸುಲಭೋಪಾಯವೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ತಾವೇ ಹೆರುವುದು. ಅವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ತಂದೆಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ-ನೀತಿಗಳಿಂದ ಪವಿತ್ರವೆನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸಿತು. ಕ್ರಮೇಣ ಪ್ರಥಾಮನುವಂಶಿಕತೆಯು (Primogeniture) ಕುಟುಂಬ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಇತರ ಜ್ಞಾತಿ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಹರಡಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು".[೨]

ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ, ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರ ಯಾನ ಮಾಡುವ ನಾವಿಕರಿಗೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. "ನಮ್ಮ ಕಾಲವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ವಾಣಿಜ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಜನರು ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ

ಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಗ್ರೀಕ್ ನೌಕಾಯಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಇತರರಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಗುಲಾಮರಾಗಿದ್ದರು. ಸಮುದ್ರದ ವಿಮೋಚಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಇತರ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದರೆ ವೆನಿಸ್, ಹಾಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಎಲಿಜಬತ್‌ನ ಕಾಲದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ಗಳು. ಇದು ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದು. ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇತರರನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಅವನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಹತೋಟಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುಟುಂಬವು ದುರ್ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು".[೩]

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇಂತಹ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಶೈಥಿಲ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ಗಂಡನು ದೇಶಾಂತರ ಹೋದಾಗ ಅವನು ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗದಿದ್ದಾಗ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವಾಹವಾಗಬಹುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ಸಹ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ವಿಘಟನೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕರ್ತರೂ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆಂದೋ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋದ ಪತಿಯು ಬರಬೇಕಾದ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದವರಾದರೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೂರ್‍ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕಾದು ಪುನರ್ ವಿವಾಹ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ಜಾತಿಗಳವರಿಗೂ ಈ ನಿಯಮ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರದ ನಿಮಿತ್ತ ಅನ್ಯದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಾ ಕಾಯಬೇಕು. ಆಕೆ ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನ ಮನೆತನದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಹೇಳುವವರೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೆಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮರು ಮದುವೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಇದೆ ಎಂಬ ಆಸೆಯ ಭರವಸೆ ನೀಡಿದೆ. ದೀರ್ಘ ಪ್ರವಾಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡವನು, ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಹೋದವನು ಮತ್ತು ಮರಣ ಹೊಂದಿರುವವನ ಪತ್ನಿಯಾಗಿದ್ದು ಸಂತಾನ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗಂಡನ ಸಹೋದರನಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆತನು ಚಿಕ್ಕವನೂ ಮದುವೆಯಾಗದವನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರಪುರುಷನ ಅಥವಾ ಗಂಡನ ಕುಲದ ಸಂಬಂಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೪] ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ದೇಶಾಂತರ ಹೋದವನ ಸುಂದರಿಯಾದ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾಗುವುದನ್ನು ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ ಪ್ರಸಂಗದಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮವು ಕೂಡಾ ಲೌಕಿಕಕ್ಕಿಂತ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಅನುಭಾವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಲು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಜೆನ್, ದಾವ್, ಕನ್‌ಫ್ಯೂಶಿಯಸ್ ಮೊದಲಾದವು ಸಹ ಧ್ಯಾನ, ಆತ್ಮಸಂಯಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲೇ ಅನುಭಾವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ವರ್ಗವು ಅದರ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹಾಳುಗೆಡವಿ ಮನುಷ್ಯ ವಿರೋಧಿಯನ್ನಾಗಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ವೈರುದ್ಧದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮತವು ಗುಲಾಮರು ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಮತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ರಸೆಲ್‌ರಂತಹ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರೈಸ್ತಮತದ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು ಪರಮಾತ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಪಡೆಯುವ ಸಂಬಂಧವು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸಹಜೀವಿಗಳೊಡನೆ ಪಡೆಯುವ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರಂಭಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮರ ಪರವಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಗಳ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ರಸೆಲ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[4]

ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾಸಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಕೃಷಿ, ಹೈನುಗಾರಿಕೆಯಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಡತೊಡಗಿದ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಕೃಷಿ, ಬೇಟೆ, ಪಶುಸಾಕಾಣೆಯಂತಹ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಿದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಂತಾನ, ಮಕ್ಕಳ ಆರೈಕೆ, ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿನಂತೆ ಅಂದೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆಯ ಈ ದುಡಿಮೆಗೆ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವವನ್ನೇನೂ ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗಂಡಿಗಿರುವ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನನ್ನು ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮುಂದು ಮಾಡಿದೆ. ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಅವನು ಸಿದ್ದನಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಹೀಗೆ ಬೇಟೆ, ಕೃಷಿ, ಪಶುಸಂಗೋಪನೆಯಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಲೇ ಅಧಿಕವೆಂಬ ಅಹಂ ಪುರುಷನನ್ನು ಆವರಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆದುಬಂದಂತಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಹ ಯಾವುದೇ ಶ್ರಮದಾಯಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಕಡಿಮೆ ಆದುದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲೇಬೇಕು.

ಎಂಗೆಲ್ಸ್ 'ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ' ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ೧. ಕಿರಾತಾವಸ್ಥೆ, ೨. ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆ, ೩. ನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಕಿರಾತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೆಳ ಮಜಲು, ಎರಡನೆಯದು ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲು, ಮೂರನೆಯದು ಮೇಲಿನ ಮಜಲು ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾನವ ಕುಲದ ಶೈಶವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೆಳ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾನವ ಇನ್ನೂ ತನ್ನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ, ಉಷ್ಣವಲಯ ಅಥವಾ ಅದರ ಹತ್ತಿರದ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ.

ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಭಾಗಶಃವಾದರೂ ಮರಗಳ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಹಿಂಸ್ರಾ ಮೃಗಗಳ ಎದುರು ಅವನು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಣ್ಣುಗಳು, ಕಾಯಿಗಳು, ಗೆಡ್ಡೆ ಗೆಣಸುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗಿದ್ದವು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೇಳಿಸಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವುದನ್ನು ಕಲಿತುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬಂದಂತಹ ಯಾವುದೇ ಜನತೆಯು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಈ ಆದಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಜಲು ಅನೇಕ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ನಮ್ಮ ಬಳಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಬಂದವನೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದೇ ಆದರೆ, ಈ ಪರಿವರ್ತನೀಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೀನನ್ನು ಆಹಾರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಯ ಬಳಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಮಜಲು ಪ್ರಾರಂಬವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರೆಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದವು, ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಂಕಿಯ ಬಳಕೆಯಿಂದಷ್ಟೇ ಮೀನು ಆಹಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೊಸ ಆಹಾರ ಮಾನವನನ್ನು ಹವಾಗುಣದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಳದಿಂದಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತು. ನದಿಗಳನ್ನೂ ತೀರಗಳನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾ ಮಾನವನು, ಈ ಕಾಡು ಜೀವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ, ಭೂಮಿಯ ಮೇಲ್ಮೈ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತನಾದನು. ಆದಿ ಶಿಲಾಯುಗದ - ಪುರಾತನ ಶಿಲಾಯುಗಗಳ ಬಳಕೆಯ ಕಾಲ ಎನ್ನುವಂತಹ ಘಟ್ಟದ -ಒರಟಾದ ನಯವಿಲ್ಲದ ಶಿಲಾಯುಧಗಳು, ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸೇರಿದಂತಹ ಶಿಲಾಯುಗಗಳು, ಎಲ್ಲಾ ಖಂಡಗಳಲ್ಲೂ ಹರಡಿ ಹಂಚಿರುವುದು ಮಾನವನು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಹೊಸ ಹೊಸತಾದುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವ ಅವಿರತ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಒತ್ತಾಸೆಯೂ, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ಬೆಂಕಿ ಮಾಡುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಕರಗತಮಾಡಿಕೊಂಡುದು, ಮಾನವನಿಗೆ ಬಿಸಿ ಬೂದಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾವುಗುಂಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿದ ಹಿಟ್ಟು, ಗೆಡ್ಡೆ ಹಾಗು ಕಂದ ಮೂಲಗಳಂತಹ ಹೊಸ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವು. ಮೊದಲ ಆಯುಧಗಳಾದ ದೊಣ್ಣೆ ಹಾಗು ಈಟಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದುದು ಮಾನವನಿಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬೇಟೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಆಹಾರವನ್ನಾಗಿ ಒದಗಿಸಿತು. ನಾವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಓದುವಂತಹ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬೇಟೆಗಾರ ಜನತೆಗಳೂ, ಅಂದರೆ ಬೇಟೆಯಾಡುವುದರಿಂದಷ್ಟೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನತೆಗಳು ಎಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇಟೆಯ ಫಲಗಳು ತುಂಬಾ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟಾಧೀನವಾಗಿದ್ದುದು ಇದನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಿತು. ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಆಕರಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನರಭಕ್ಷಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಮುಂದುವರೆಯಿತೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯನ್‌ರು ಅನೇಕ ಪಾಲಿನೇಷಿಯನ್‌ರು ಇಂದು ಕಿರಾತವಸ್ಥೆಯ ಈ ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಕೆಳ ಮಜಲು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೆ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ವಿವರಿಸುವ ಮೂರನೆಯ ಮಜಲು ಮೇಲಿನ ಮಜಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣವನ್ನು ಕಂಡು

ಹಿಡಿದುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಾನವನ ನಿಯತವಾದ ಆಹಾರದ ಅಂಶಗಳಾದವು. ಮತ್ತು ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಯಿತು. ಬಿಲ್ಲು, ಹೆದೆ ಹಾಗೂ ಬಾಣ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಲಕರಣೆ. ಇದರ ಆವಿಷ್ಕರಣದ ಹಿಂದೆ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ನಿಶಿತ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಇದ್ದವು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಇತರ ಆವಿಷ್ಕರಣೆಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಆಯಿತು. ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣದ ಪರಿಚಯವಿದ್ದರೂ ಕುಂಬಾರ ಕಲೆಯ ಪರಿಚಯ ಇನ್ನೂ ಇರದಿದ್ದ ವಿವಿಧ ಜನತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಈ ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಜನರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸತೊಡಗಿದ್ದುದನ್ನು ಜೀವನೋಪಾಯ ಸಾಧನಗಳ ಮರದ ಪಾತ್ರೆ ಪರಟೆಗಳು, ತೊಗಟೆ ನಾರಿನಿಂದ ಕೈಬೆರಳುಗಳಿಂದಲೇ ನೇಯ್ದ ವಸ್ತುಗಳು, ತೊಗಟೆ ಅಥವಾ ಜೊಂಡಿನಿಂದ ಹೆಣೆದ ಬುಟ್ಟಿಗಳು, ನಯಮಾಡಿದ ಶಿಲಾಯುಧಗಳು, ಇವುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪಡೆದಿದ್ದುದನ್ನು, ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೆಂಕಿಯೂ ಕಲ್ಲಿನ ಕೊಡಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಆಗಲೇ ತೋಡು ದೋಣಿಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಮರದ ದಿಮ್ಮಿ ಹಲಗೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮುನ್ನಡೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವಾಯುವ್ಯ ಅಮೇರಿಕಾದ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಮಧ್ಯ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರು ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣದ ಪರಿಚಯ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಕುಂಬಾರ ಕಲೆಯ ಬಗೆಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕತ್ತಿಯಿದ್ದಂತೆ, ನಾಗರೀಕಾವಸ್ಥೆಗೆ ಫಿರಂಗಿ, ಬಂದೂಕು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿದ್ದಂತೆ, ಕಿರಾತವಾಸ್ಥೆಗೆ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣ ನಿರ್ಧಾರಕ ಆಯುಧವಾಗಿದ್ದಿತು.

ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರು ಮೂರು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೆಳ ಮಜಲು, ಎರಡನೆಯದು ಮಧ್ಯಮ ಮೂರನೆಯದು ಮೇಲಿನ ಮಜಲು ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರ ಕಲೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುಟ್ಟಿಗಳು ಅಥವಾ ಮರದ ಪಾತ್ರೆಗಳು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡದಂತೆ ಮಾಡಲು ಅವುಗಳ ಸುತ್ತ ಮಣ್ಣು ಮೆತ್ತುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕುಂಬಾರ ಕಲೆ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ, ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಆನಂತರ ಒಳಗಿನ ಪಾತ್ರೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿದ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಅದೇ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದು ಬೇಗನೆಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ವಾಸಸ್ಥಳ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜನತೆಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಿಕಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ತರಹವಾದುದೆಂದು ನಾವು ಈ ಘಟ್ಟದವರೆಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಯಾವ ಘಟ್ಟ ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಆಗ ಎರಡು ಮಹಾಖಂಡಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೆವೆ. ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ಘಟ್ಟದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆ ಹಾಗೂ ಬೇಸಾಯ. *ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಳಾದಳೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.* ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪೌರಾತ್ಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ, ಹಳೆಯ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವಂತಹುದರಲ್ಲಿ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇದ್ದವು.

ಒಂದೇ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲ ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಧಾನ್ಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಖಂಡದಲ್ಲಿ, ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಪೋಷಣೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಸ್ತನಿ ಪ್ರಾಣಿ - ಲಾಮ - ಇದ್ದಿತು. ಅದೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಧಾನ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಒಂದು. ಆದರೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದು ಇದ್ದಿತು - ಮುಸುಕಿನ ಜೋಳ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಒಂದೊಂದು ಗೋಳಾರ್ಧದ ಜನರು ತಮ್ಮದೇ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಜನತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಗಡಿರೇಖೆಗಳ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲನ್ನು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರಾಚ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಪೋಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ: ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಈ ಮಜಲು ನೀರಾವರಿಯ ಮೂಲಕ ಆಹಾರ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದರೊಂದಿಗೂ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು, ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತೊಡಗಿದುದರೊಂದಿಗೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ದಾಳಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಈ ಮಜಲು ಎಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಮೇರೆ ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇಂಡಿಯನ್‌ರು ಮೊದಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕೆಳ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿದ್ದರು. (ಮಿಸಿಸಿಪಿ ನದಿಗೆ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು). ಅವರಾಗಲೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಸುಕಿನ ಜೋಳವನ್ನು ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಶಃ ಕುಂಬಳ ಕಾಯಿ, ಕಲ್ಲಂಗಡಿ, ಕರಬೂಜ ಹಣ್ಣುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ತೋಟ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನೂ ಕಲಿತಿದ್ದರೆನ್ನಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಆ ಜನರ ಆಹಾರದ ಗಣನೀಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದವು. ಅವರು ಮರದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಪು ಗೋಡೆಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುವರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ವಾಯುವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೋಲಂಬಿಯಾ ನದಿಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು, ಇನ್ನೂ ಕಿರಾತ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ಮಜಲಿನಲ್ಲಷ್ಟೇ ಇದ್ದರು. ಕುಂಬಾರ ಕಲೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ನ್ಯೂ ಮೆಕ್ಸಿಕೋದ ಪುವೇಬ್ಲೊ ಇಂಡಿಯನ್‌ರು, ಮೆಕ್ಸಿಕನ್ನರು, ಮಧ್ಯ ಅಮೇರಿಕನ್ನರು ಹಾಗೂ ಪೆರುವಿಯನ್ನರು, ಯುರೋಪಿಯನ್ ದಾಳಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿದ್ದರು. ಅವರು ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ಒಣಗಿಸಿದ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಕೋಟೆಯಂತಹ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಕೃತಕ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸುಕಿನ ಜೋಳ ಮತ್ತಿತರ ಆಹಾರ ಯೋಗ್ಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಹವಾಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಬೆಳೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಬೆಳೆಗಳೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆಹಾರವಾಗಿದ್ದವು. ಅವರು ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು - ಮೆಕ್ಸಿಕನ್ನರು ಟರ್ಕಿ ಕೋಳಿ ಮತ್ತಿತರ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನೂ ಪೆರುವಿಯನ್ನರೂ ಲಾಮ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು ನಂತರ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಮಜಲಿನ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಅದಿರನ್ನು ಕರಗಿಸುವುದನ್ನು ಮಾನವನು ಕಲಿಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಮಜಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರಗಳ ಮೂಲಕ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಈ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ದಾಖಲೆಗಾಗಿ ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಮಜಲು ನಾಗರಿಕಾವಸ್ಥೆಯ ಮಜಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಗೋಳದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಮಾನವರು ಈ ಮಜಲಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಹೋದರೆಂದು ನಾವಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಮುನ್ನಿನ ಮಜಲುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳೆಲ್ಲೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಆದ ಪ್ರಗತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಗತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ವೀರಯುಗದ ಗ್ರೀಕರು, ರೋಮ್ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮುನ್ನ ಇದ್ದ ಇಟಾಲಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಟಾಟ್ಸಿಟಸ್‌ನ ಜರ್ಮನ್ನರು, ವೀಕಿಂಗರ ದಿನಗಳ ನಾರ್ಮನ್ನರೂ ಈ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು.

ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ನಾವು ಈ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪಶುಗಳಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕಬ್ಬಿಣದ ನೇಗಿಲನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಭೂಮಿ ಸಾಗುವಳಿಯನ್ನು, ಉಳುಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಕಿರಾತವಸ್ಥೆ - ಬಳಕೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಂತ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಿದ್ದ ಕಾಲಾವಧಿ; ಮಾನವನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಧೀನ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಲಕರಣೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅನಾಗರಿಕ ಅವಸ್ಥೆ - ಪಶುಪಾಲನೆ ಹಾಗೂ ಭೂಮಿ ಸಾಗುವಳಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕಾಲಾವಧಿ. ಮಾನವ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಸರ್ಗದ ಉತ್ಪಾದಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯಲಾಯಿತು.ನಾಗರಿಕಾವಸ್ಥೆ - ನೈಸರ್ಗಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ -ನಿಜವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ - ಕಲೆಯ ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದ ಕಾಲಾವಧಿ.

೫.೨. ಕುಟುಂಬದ ವಿಧಗಳು

ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ.

೧. ಅಧಿಕಾರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ವಿವಾಹದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ೧. ಏಕಪತ್ನಿ ಕುಟುಂಬ, ೨. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು, ೩. ಬಹುಪತಿತ್ವ ಕುಟುಂಬ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ.

೩. ಸತಿಪತಿಯರ ವಾಸಸ್ಥಳದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ೧. ಮಾತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಕುಟುಂಬ, ೨. ಪಿತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಕುಟುಂಬ, ೩. ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟ ಕುಟುಂಬ ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಮಾತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಕುಟಂಬದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹದ ಬಳಿಕ ಪತಿಯು ಪತ್ನಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಿತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ

ವಿವಾಹದ ಬಳಿಕ ಪತ್ನಿಯು ಪತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹವಾದ ಬಳಿಕ ಒಂದು ವರ್ಷ ಪತಿ ಪತ್ನಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಷ ಪತ್ನಿ ಪತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೪. ಪೂರ್ವಜರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ೧. ಪಿತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ೨. ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿವೆ.

ಪಿತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಂದೆ, ವಂಶ ಪರಂಪರೆ ತಂದೆಯಿಂದ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟಂಬದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾಯಿ. ವಂಶ ಪರಂಪರೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

೫. ತಲೆಮಾರುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೇ ೧. ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ (ಅಣು ಕುಟುಂಬ) ಮತ್ತು ೨. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿವೆ.

ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪತಿ ಪತ್ನಿ ಮತ್ತು ಅವಿವಾಹಿತ ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಲೆಮಾರಿನ ಜನರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪತಿ, ಪತ್ನಿ, ಅವರ ಮಕ್ಕಳು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಮರಿಮಕ್ಕಳು ಹೀಗೆ ಎರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಮಾರಿನ ಜನರಿರುತ್ತಾರೆ.

೫.೩. ಕುಟುಂಬದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಬಗೆಗಳು

೧. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟಂಬ

ತಂದೆಯೇ ಮನೆಯ ಒಡೆಯನಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ತಂದೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳ ವಹಿವಾಟು ನಡೆಯುವ ಕುಟಂಬವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ, ಚೀನ, ಗ್ರೀಸ್, ರೋಮ್, ಈಜಿಪ್ಟ್ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಬಹಳವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟಂಬಗಳು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಆರ್. ಎಂ. ಮೆಕೈವರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪಿತೃವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಅವನೇ ಕುಟಂಬದ ಯಜಮಾನನಾಗಿರುವನು.ಪತ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಅವನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವವರು. ಅವನು ಯೋಜಿಸಿದಂತೆ ಸಂಸಾರ ರಥ ಸಾಗುವುದು. ಅವನ ಶಿಸ್ತು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಮುಂದಾಲೋಚನೆ, ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಮಕ್ಕಳ ಶ್ರೇಯೋಭಿವೃದ್ಧಿ, ಕುಟುಂಬದ ಕಲ್ಯಾಣ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರವೂ ತಂದೆಗೇ ಇರುವುದು. ಆ

ಅಧಿಕಾರವು ತಂದೆಯಿಂದ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು. ಕೆಲವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಹಿಂದೆ ತಂದೆಯೊಬ್ಬನೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಅವನು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಷ್ಟಕರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಕುಟಂಬವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಕುಟಂಬದ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಆಹಾರ, ಉಡುಪು ಹಾಗೂ ವಸತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಿತೃವಿನ ಸ್ಥಾನ ತುಂಬಾ ಸಂಕಷ್ಟದ್ದಾಗಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಕುಟುಂಬವು ಪಿತೃವನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಭಯಪಡುವುದೂ ಇತ್ತು. ಪಿತೃವಿಗೆ ಸದಸ್ಯರ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣವಿದ್ದು ಅವನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾವುದೇ ಸದಸ್ಯನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಹುದಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕಬಹುದಿತ್ತು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಸಿಡ್ಜ್‌ವಿಕ್‌ರವರ ಪ್ರಕಾರ "ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಂದೆಗೆ ತನ್ನ ಪತ್ನಿ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಅನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರುತ್ತದೆ".

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪತ್ನಿ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುವಳು. ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳ ಹಕ್ಕು ಪಿತೃವಿಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಯು ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪುಡುವುದು. ಈ ಹಕ್ಕು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಲ್ಲಿ ವಂಶಾವಳಿ ಪಿತೃವಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಪಿತೃವಂಶೀಯರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವರು. ಅವರು ತಂದೆಯ ವಂಶಕ್ಕೇ ಸೇರುವರು. ಅಧಿಕಾರ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಅಂತಸ್ತು ಗಂಡು ಸಂತತಿಗೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುವು.

೨. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ (Matriarchal Family)

ತಾಯಿಯೇ ಮನೆಯ ಒಡತಿಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳ ವಹಿವಾಟು ನಡೆಯುವ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಕೆಲವಾರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಹಳ ಮೊದಲಿಗೆ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಇದ್ದವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೆಕೋಫೆನ್(Bachofen) ತಮ್ಮ ದಾಸ್ ಮಟ್ಟರ್‌ಕಚ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಫಾಲ್ಟ್ ತಮ್ಮ ಸೋಷಿಯಲ್ ಆರ್ಗನೈಝೇಷನ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಎಲ್.ಹೆಚ್.ಮಾರ್ಗನ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ತಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡಿಸಿರುವರು. ಆದಿಮಾನವ ಬೇಟೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಹಾಗೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದಾಗ ತಂದೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆಯೇ ಬಹಳ ಕಾಲ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಮಕ್ಕಳು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ತಂದೆಗಿಂತಲೂ ತಾಯಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ಅಧಿಕವಾಗರುತ್ತಿತ್ತು.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳುಭಾರತದ ಮಲಬಾರ್‌ನ ನಾಯರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಖಾಸಿ, ಗ್ಯಾರೋ, ಹಿಡಾಟ್ಸಾ, ಹೋಪಿ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಎಸ್ಕಿಮೋಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿಲೋನ್‌ನ ವೆಡ್ಡಾಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಆಮೇರಿಕಾದ ಇರೊಕ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ, ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕೆಲವಾರು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳು ತುಂಬಾ ವಿರಳವಾಗಿವೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತಿವೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯೇ ಕುಟುಂಬದ ಒಡತಿಯಾಗಿರುವಳು. ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇರುವುದು, ಅಧಿಕಾರವೂ ಸಹ ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೇ ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರುವರು. ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರತ್ವ ಸ್ತ್ರೀಕುಲದಲ್ಲೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಸಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾತೃವಂಶೀಯರೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುವುದು.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳ ಹಕ್ಕು ಸ್ತ್ರೀಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಯು ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುವುದು. ಈ ಹಕ್ಕು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿರಿಯ ಮಗಳಿಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಖಾಸಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯು ಕಿರಿಯ ಮಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಆಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವಳಿಗೂ ಕೆಲವಾರು ಇತಿಮಿತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲ ಕುಟುಂಬ ಅರ್ಥಾತ್ ತಾಯಿಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವಿವಾಹದ ನಂತರವೂ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುವುದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವಳು. ತಾಯಿ, ಆಕೆಯ ಸೋದರ ಸೋದರಿಯರು, ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಇತರ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು ಆ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವರು. ಆಕೆಯ ಪತಿ ತಾನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಾಗ ಆಕೆಯ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವರು. ಆತನಿಗೆ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಾಗಲೀ, ಯಜಮಾನಿಕೆಯಾಗಲೀ, ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿಪತಿಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಬಂಧುಗಳ ಬಾಂಧವ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆ, ಪುರುಸ್ಕಾರವಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅಂಗೀಕಾರವಾಗಿರುವುದಾದರೂ, ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅದು ಆಕೆಯ ಸಹೋದರನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆತನೇ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಮಾಹೋಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಹಿರಿಯ ಸಹೋದರನಿಗೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಮಲಯಾದ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಹಿರಿಯ ಸಹೋದರನೇ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುವನು. ಲ್ಯಾಬ್ರಡಾರ್ ಇಂಡಿಯನ್‌ರಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ತಂದೆಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳು

ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಈ ಲಕ್ಷಣ ಲೂಯಿ, ಮ್ಯಾಲಿನೋಸ್ಕಿ ಮೊದಲಾದವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಖಚಿತವಾಗಿರುವುದು.

೫.೪. ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮೂಲತಃ ತೆಲುಗು ಸ್ಯಾಸುವ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಇಡೀ ಕಥನವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದಾದರೂ ಅದು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಯಮಗಳು, ಅದರ ಸಂವಿಧಾನ, ಚೌಕಟ್ಟು, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡೂ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಂದೇ ರೆಡ್ಡಿ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕುಟುಂಬವು ಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೂಲಭೂತತನದ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಇದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಗೃಹಹಿಂಸೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಇದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಹಮಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿನ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಕದಿರಿ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಗಿಳಿಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆಕೆಯ ಮಾವ ಅವಳ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಳಿರುತ್ತಾಳೆ. ಚೆನ್ನಮ್ಮನೊಂದಿಗಿನ ಪರಿವಾರವು ಈ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ನಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವಮಾನಿತನಾದ ಚೆನ್ನಪ್ಪರೆಡ್ಡಿಯು ಆ ಗಿಳಿಬಂಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ಯೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಅವಳು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಣ್ಣನ ಮಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಎರಡೂ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಮುದವೆ ಮಾಡಿಕೊಡು ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಿ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರವೂ ಚೆನ್ನಪ್ಪ ರೆಡ್ಡಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನ ಕನ್ನಡದ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕಥೆಯ ಮೂಲವಸ್ತು, ಕಥಾ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಚ್ಯುತಿಯೇನೂ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮಳ ಈ ಕಥನದ ಪ್ರಕಾರ ಚೆನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಗೌಡನಾಗಮ್ಮ ತಿಳಿದು ತನ್ನ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳೊಡಗೂಡಿ ಕದಿರಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವರನ್ನು ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯವರು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ಮಗ ಯಂಗಳರೆಡ್ಡಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ರೆಡ್ಡಿ

ಸ್ವಾಮಿಯ ಮುಂದೆಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೇಡವೆಂದೂ, ಅದರ ಬದಲು ನಿನ್ನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ರೆಡ್ಡಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಹತ್ತು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ, ಹತ್ತು ಸೇರು ಬೇಳೆ, ಐದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಅರ್ಪಿಸಿ ಬಂದ ನಂತರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಿತು ಎಂದು ತಂಗಿ ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಗಾಗಿ ಮನೆಯನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೂ, ಒಳಗೂ ಸಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಹಂದರವನ್ನು ಹಾಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ಹಂದರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಹಾಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸ್ಯಾಸಿವೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಗೋವಿಂದ ಎಂಥಲೂ, ಗಂಟು ಹಾಕುವಾಗ ನಾರಾಯಣ ಎಂಥಲೂ, ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ತಾಯಿ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ರೆಡ್ಡಿ ಸಮೂಹವೆಲ್ಲವೂ ಉದ್ದನಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಮುಗಿದು ಮೂರು ದಿನಗಳು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿಯು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮುಡಿಪನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ತಂಗಿಯನ್ನೂ, ಅಳಿಯನನ್ನೂ, ಮಗಳನ್ನೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಂಗಿ ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮದುಮಗನು ಅರಿಷಿಣ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ, ಮಧು ಮಗಳು ಅರಿಷಿಣ ಗಂಧವ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹಲವು ದಿನಗಳ ವರೆಗೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿ ಮುಡುಪನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸ್ವಾಮಿಯ ಸನ್ನಿಧಾಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ತಣ್ಣೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಗುಡ್ಡವನ್ನು ಏರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮುಡಪನ್ನು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಮುಡುಪನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮುಡಿಪು ಎಂಜಲಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯು ಕದರಿ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಗುಡಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ದಾಸಪ್ಪ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಗರುಡಗಂಭಕ್ಕೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ನನ್ನ ತಮ್ಮನೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಡಿಪು ಸಲ್ಲಿಸಲು ತಡವಾದದ್ದು ತನ್ನ ತಂಗಿಯಿಂದ ಎಂದು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವಿಗೇ ಕಷ್ಟಗಳು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೆಟ್ಟನೆಂದು ಮಮ್ಮಲ ಮರಗುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಊರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಡೆದಿದ್ದನೆಲ್ಲಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ದಾಸಪ್ಪನ ಗರುಡಗಂಭಕ್ಕೂ, ನೂರಾರು ದಾಸಪ್ಪರಿಗೂ ಅನ್ನ ಸಂತರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಾದ ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಗೊಂಡದಿಂದ ಕದ್ರಿಗೆ ಬಂದ ತಂಗಿಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮರುದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಉಡಿಯಕ್ಕಿ ತುಂಬಿಸಿ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಗೊಂಡಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗೌಡನಾಗಮ್ಮನು ಸೊಸೆಗೆ ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರಮಣನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೀರಿದರೆ ನಾರಾಯಣ ಎನ್ನುವ ನಿನ್ನ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗೋವಿಂದ ಎನ್ನುವ ನಿನ್ನ ಗೋಣನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಗಂಡನ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸು, ಬೆಳ್ಳಿ

ಲಿಂಗವನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಡ್ಡ ನಾಮವನ್ನು ಧರಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೊಸೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನನ್ನ ಜೀವದ ಜೀವ ವೆಂಕಟರಮಣ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಊರಾಚೆಯ ಹೊಲದಲ್ಲಿರುವ ತಾಳನಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದೊಡ್ಡ ಸೊಸೆ ಗೌರಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ತಾಳನ ಗುಡಿಸಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಮನೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಏಕೆ ಬಂದೆ ಎಂದು ಗೌರಮ್ಮನನ್ನು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ನನ್ನ ತಂದೆಯು ಮಾಡಿದ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಳನ ಗುಡಿಸಲು ಸುತ್ತಲೂ ತೆಂಗಿನ ಗಿಡಗಳು, ಬಾಳೆಗಿಡಗಳೂ, ದ್ರಾಕ್ಷಿಬಳ್ಳಿ, ಖರ್ಜೂರದ ಗಿಡ, ಲಿಂಬೆಯ ಗಿಡಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಹಣ್ಣಿನ ಗಿಡಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿತ್ತು. ಹತ್ತಾರು ಜೊತೆ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಕಟ್ಟಿದ ಗುಡಿಸಲೇ ತಾಳನಗುಡಿಸಲು. ಸ್ಮಶಾನದ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಈ ತಾಳನ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಜೀವನವೇ ದುಸ್ತರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಗೋವಿಂದನ ನೆನಪನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದಿನಗಳೆದಳು. ಅತ್ತೆಗೆ ಇದನ್ನು ಸಹಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ದಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನೆಂದು ಹೇಳು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಾರಿಸುವಾಗಲೂ ಗೋವಿಂದನ ಹೆಸರನ್ನು ಉಸಿರಿರುವ ತನಕ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದೊಂದು ಹೊಡೆತವೂ ಮೈಯನ್ನು ಚಿಟ್ಟೆಂದು ಸುಲಿದು ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವದ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಹತ್ತು ಖಂಡುಗ ನವಣೆಯನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ ಒನಕೆಯಿಂದ ಕುಟ್ಟಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹತ್ತು ಖಂಡುಗ ರಾಗಿಯನ್ನು ಬೀಸಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಗನನ್ನು ಕರೆದು ಹೆಂಡತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಸುಳಿಯ ಬಾರದೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಾಡದೆ ಆತನ ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಊಟ, ತಿಂಡಿ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡಬಾರದೆಂದು ತನ್ನ ದೊಡ್ಡ ಸೊಸೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತನಗೊದಗಿ ಬಂದ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿ ತನ್ನ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನೂ ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನೂ ಜೀವದ ದೇವನನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಕೂಗು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಭಕ್ತೆಯ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ದಾಸಪ್ಪನ ವೇಷಧರಿಸಿ ತಾಳನಗುಡಿಸಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ತಿಳಿದು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ತನ್ನ ಗುರುತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳ ಕುಟುಂಬವು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಗೋವಿಂದನ ನಾಮಸ್ಮರಣೆ, ಗೋವಿಂದನ ಆರಾಧನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶಿವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತಾನು ಕದಿರಿ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯ ವರಪ್ರಸಾದಿಂದ ಜನಿಸಿದವಳೆಂಬುದೂ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದರಿಂದಲೂ ಅವಳು ಮಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನ ವಿನಯದಿಂದಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕಾಠಿಣ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಅದರ ನೆವದಿಂದ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿಂಸೆ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಆವಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಮೂಲ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ

ವಿವರಗಳು ಮೈನವಿರೇಳಿಸುವಂತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವಳು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸೊಸೆಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ವಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ರಾಮ ರಾಮ
ಗಂಡನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕ ರಾಮ ರಾಮ
ಗಂಡನ ದೇವ್ರು ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಎಮ್ಮಾ ಹೆಣ್ಣು ದೇವ್ರು ಪೂಜೆ ಕೆಡಿಯಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ತವ್ರು ಮನಿ ದೇವ್ರು ಮರಿಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಅಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಶಿವ ಈಬೂತಿ ನೀನು ರಾಮ ರಾಮ
ಕೊಳ್ಳಾಗ ಲಿಂಗ ಹಾಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಅಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಈಬೂತಚ್ಚಿ ರಾಮ ರಾಮ
ಹಾಕವಮ್ಮ ಕೊಳ್ಳಾಗ ಲಿಂಗ ರಾಮ ರಾಮ[೮]

ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರಗೆ, ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ತವರು ಮನೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಅವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಬಯಸುವ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಸಹ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಕ್ಕನ ಹಾಗೆ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ನಿಜ, ಉಳಿದಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗೋವಿಂದನ ಆರಾಧನೆಯೊಂದೇ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಪರಮಪದವೆಂದು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವದ ಹಿಂದೆ ಲೌಕಿಕದ ಕಾಠಿಣ್ಯತೆಯ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಆಶಯ ಇದೆ. ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಮುಕ್ತತೆಯ, ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳುವ ಜನಪದದ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

೫.೫. ವಿವಾಹ, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಘಟನೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯ. ನಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ. ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ ಅಥವಾ ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೨೫ ರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳ ಗಂಗನ ಚನ್ನರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯವು ೧೬೫೦ ರಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹಾಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿಯ ಬಾಲರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯವು ೧೭೫೦ ರಲ್ಲಿರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹೊಸ

ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯ ಲಭ್ಯವಿದೆ.

ಕಂಪಿಲರಾಜ ಮತ್ತು ಹರಿಯಾಲದೇವಿಯವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಜಟಂಗೇಶ್ವರನು ಇವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಸೇವಿಸಿದ ರಾಣಿ ಹರಿಯಾಲದೇವಿಯು ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಹೆತ್ತರೆ, ಅದರ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ತಿಂದ ದಾಸಿ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾಳೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಆನೆಗೊಂದಿ ಈ ರಾಜ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರ ಬಾಲ್ಯ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಹೋದರ ಮಾವ ಹಾಗೂ ಕಂಪಿಲನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಚ್ಚಣ್ಣನ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ದಾಸಿಯ ಮಗ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನೇ ಕುಮಾರ ರಾಮನಿಗಿಂತ ಚುರುಕಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಗುಂಡೆತ್ತುವುದಾಗಲೀ, ಚೆಂಡಾಟವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮ ಮುಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕಂಪಿಲನಿಗೆ ಜನಿಸಿದರೂ ದಾಸಿಯ ಮಗನಾದುದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕುಮಾರರಾಮನಿಗಿಂತಲೂ ವರ್ಣರಂಜಿತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಒಂದು ದಿನ ಗುಂಡೆತ್ತುವ ಆಟವಾಡಿ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಎಂಬ ವೇಶ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುವನು. ದಿಲ್ಲಿಯ ಗೋಲ್ಕೊಂಡಾ ನವಾಬ ಒಮ್ಮೆ ಇವರ ಗುಂಡೆತ್ತುವ ಆಟವನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಬಂದಾಗ ಪಾತರಗಿತ್ತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಸಂಬಂಧ ಮುಂದುವರೆದು ಅರಮನೆಯ ಹಣವನ್ನು, ಹಿರಿಶೆಟ್ಟಿಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಸರವನ್ನು, ಶಾನುಭೋಗರ ಹಣವನ್ನು ಕದಿಯುತ್ತಲೇ ಒಂದು ದಿನ ಕಂಪಿಲರಾಜನು ಮಲಗುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪಲ್ಲಂಗವನ್ನೇ ಕದ್ದು ಜೈಲು ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಗಜಪತಿ ರಾಜನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಓರಂಗಲ್ಲಿನತ್ತ ಬಂದು ದೈತ್ಯಾಕ್ಯಾರದ ಮೀನನ್ನು ಎಡಗಾಲಿನಿಂದ ಒದ್ದು ಬಲಗೈಲಿಡಿದು, ಚಂದ್ರಾಯುಧವನ್ನು ಪಡೆದುದಲ್ಲದೆ ಓರಂಗಲ್ಲಿನ ಗಣಪತಿರಾಜನನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇರಿ ಕಪ್ಪ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆನೆಗೊಂದಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಗಣಪತಿರಾಜನಿಂದ ಕಪ್ಪ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋದ ರಾಮನ ಸುದ್ದಿ ಡಿಲ್ಲಿ ನವಾಬನಿಗೆ ತಿಳಿದು, ನವಾಬನು ತನ್ನ ಏಳು ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬಂದು ಆನೆಗೊಂದಿಯನ್ನು ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ರಾಮನು ತನ್ನ ಏಳು ದಡೇವು ಚಂದ್ರಾಯುಧ ಹಾಗೂ ದೇವತಾ ಕುದುರೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಡಿಲ್ಲಿ ನವಾಬನನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ".[8]

ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕುಮಾರರಾಮನ ಮದುವೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಂತ್ರಿ ಬಚ್ಚಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಐದು ಜನ ತಳವಾರರು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಗ ಚಿತ್ತಗಿರಿ ಎನ್ನುವ ನಗರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನೂರಾರು ವರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದ ಚಾವುಲಿ ರಾಜನ ಮಗಳು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದ ಅವಳು ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪಿ ತನ್ನ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ಸಹ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಂತ್ರಿ ಬಚ್ಚಣ್ಣ ಆನೆಗೊಂದಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು

ಕಂಪಿಲರಾಯನಿಗೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿ ಅವಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸೋತ ಅವನು ತಾನೇ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದುಕೊಂಡು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿ ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಕುಮಾರರಾಮನೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಹಟ ತೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಗೆಳೆಯರು ಮುತ್ತಿನ ಚೆಂಡಾಟ ಆಡುವುದು, ಆಟ ಆಡುವಾಗ ಆ ಮುತ್ತಿನ ಚೆಂಡು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ಅಂತಃಪುರದೊಳಗೆ ಬೀಳುವುದು, ಕುಮಾರರಾಮ ಚೆಂಡು ತರಲು ಹೋದಾಗ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನ ಮನದಿಂಗಿತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಆಕೆಯು ತನಗೆ ತಾಯಿಯ ಸಮಾನವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಬೇಯುತ್ತಿದ್ದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಕಂಪಿಲರಾಜನಿಗೆ ಕುಮಾರರಾಮ ತನ್ನನ್ನು ಬಲತ್ಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟನೆಂಬುದಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಆರೋಪ ಹೊರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಕಂಪಿಲನು ಕುಮಾರರಾಮನ ಶಿರಚ್ಛೇಧಕ್ಕೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಕುಮಾರರಾಮ ಬದುಕುಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಕಥೆಯ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವಾದರೆ, ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಸತ್ತನೆಂಬ ಹುಸಿ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ನಂಬಿ ಡಿಳ್ಳಿ ನವಾಬನು ಆನೆಗೊಂದಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ದಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರಿ ಬಚ್ಚಣ್ಣ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ನವಾಬನನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಅರಿತ ಕಂಪಿಲನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಟ್ಟು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸುಣ್ಣದ ಬಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಅವಳು ಡಿಳ್ಳಿ ನವಾಬನ ಕುದರೆಯ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಹುಸೇನಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಡಿಳ್ಳಿಯ ನವಾಬನ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಆನೆಗೊಂದಿಗೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ರಣರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹುಸೇನಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಕುಮಾರರಾಮನು ನಿಯಮದಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಕೂಡದೆಂದು ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಮರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಥನಕ್ಕೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜೀವನಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ನೆಲೆಯಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ತಾನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯವಿರೋಧಿ, ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಒಂದು ವಿಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಕಷದಲ್ಲಿ ತೂಗುವುವಾದದರೆ ರತ್ನಾಕ್ಷಿ ಮಹಾಪಾಪಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಉಗ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ವಿಷಯಲಂಪಟನಾದ ದೊರೆ ಎಷ್ಟೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಬಯಸಿದರೂ, ಅಕ್ರಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೂ ಅದು

ಧರ್ಮಸಮ್ಮತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹವರಿಗೆ ಪರನಾರಿ ಸಹೋದರ ಎನ್ನುವ ಬಿರುದು ಸಹ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಡದಿ(!?)ಯರನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಪರನಾರೀ ಸಹೋದರರಾಗುವ ಇವರ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ರಾಜನೇನಾದರೂ ಮಡಿದರೆ ಇವನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಣಿಯರು ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಭಸ್ಮವಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಂಪಿಲಿ ರಾಜ್ಯವು ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ರಾಜ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ನಂತರದ ವಿಜಯಗರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಂತೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಕೃತಿ ಮಾತ್ರ ಎಂತವರನ್ನೂ ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸುವಂತಿದೆ. ಅಂತಃಪುರದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ದಾರಿತಪ್ಪಬಾರದೆಂದೂ ಮತ್ತವರ ಶೀಲಹರಣವಾಗಬಾರದೆಂದು ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ನಿಯಮಿಸುವ ಸೇವಕರನ್ನು ನಪುಂಸಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದ ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಕಥನಗಳು ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನು ಏಕೆ ಜನಪದ ದೈವವಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನಾಗಿ ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮಹಾನ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೆಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಂದ ಸ್ತುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ಏಕೆ ಜನಮಾನಸದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯದೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳದೆ, ಕುಮಾರರಾಮನಂತೆ ಜನಪದ ದೈವವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆಯೇನೋ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪರನಾರೀ ಸಹೋದರನೆಂದು ಬಿರುದು ಪಡೆದಿದ್ದ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಐವರು ರಾಣಿಯರಿದ್ದರೆಂಬುದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಏಕಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆರ್ಯಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವೈರುಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇರಿ ನೆಪ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಿಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ವೀರಾಗ್ರಣಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವನು ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯವಂತನೆಂದೂ, ಶೀಲ ಗುಣಸಂಪನನ್ನೆಂತಲೂ ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಚಿತ್ರಪಟವನ್ನು ನೋಡಿ ಮೋಹಪರವಶಳಾದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಕಂಪಿಲರಾಯನ ಮೋಸಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದುಕೊಂಡು ಕಳ್ಳತನದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರವಂತೂ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳೂ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೆ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರಲೇ

ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನಪದರು ಹೇಳುವುದುನ್ನು ಕೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಪರ್ದಾವಿವಾಹವೆಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಂಪಿಲನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ತಾನೇ ವಿವಾಹವಾಗುವ ಘಟನೆಯು ಕುಮಾರರಾಮನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೀಜ ಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು. ರಾಜ್ಯದ ವಿನಾಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮುತ್ತಿನ ಚೆಂಡಾಟವಾಡುವ ಕುಮಾರರಾಮ ಚೆಂಡನ್ನು ತರಲು ಹೋಗಿ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮತ್ತದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಫಲವಾಗಿ ಅವಳು ಕಂಪಿಲನಿಗೆ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿ ರಾಮ ಬಲಾತ್ಕರಿಸಲು ಬಂದಿದ್ದನೆಂದು ಬಟ್ಟೆ ಹರಿದು ಕೊಂಡು ದೂರಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಶಿರಚ್ಛೇಧನಕ್ಕೆ ಕಂಪಿಲನು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು ನಂತರ ಮಂತ್ರಿಯಿಂದ ಕುಮಾರರಾಮ ಆಪತ್ತಿನಿಂದ ಪಾರಾದರೂ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮ ಅವನನ್ನು ಉಳಿಸಲು ತಾನೇ ತನ್ನ ಶಿರವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ರೋಚಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಪಕ್ಕಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳೋ ಅಥವಾ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕವಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಮುತ್ತಿನ ಚೆಂಡು ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿಯೂ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಆಟದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗೊತ್ತಾದಾಗ ಕಂಪಿಲನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಟ್ಟು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಗೆ ಸುಣ್ಣದ ಬಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಬೇಯಿಸಿ ಸಾಯಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಲೂ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು, ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು, ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅದೂ ಪರಂಪರೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಸಿದ್ದ ನಿಷೇಧಗಳ ಬೇಲಿ ಹಾರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅದೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಬಹುದು.

ಮುಂದೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಹುಸೇನಿ ಎಂಬ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿ ಡಿಳ್ಳಿ ನವಾಬನ ಕುದುರೆಯ ಕಿವಿಯಿಂದ ಜನಿಸಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಂಪಿಲನ ಸಣ್ಣ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟಿನ ವಿರುದ್ಧ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸಲಾಗದೆ ಹತಾಶನಾಗಿದ್ದ ನವಾಬನಿಗೆ ತಾನು ರಾಮನ ಶಿರವನ್ನು ಕಡಿದು ತರುತ್ತೇನೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಭಯಂಕರ ಯುದ್ಧ ನಡೆದು ಎರಡೂ ಕಡೆ ಸಾವು ನೋವುಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಮತ್ತು ಹುಸೇನಿಯು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೂ ಸಹ ಹುಸೇನಿಯು ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಡಿಳ್ಳಿ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇ ನಿನಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕುಮಾರರಾಮ ಒಪ್ಪದೆ ರಣನೀತಿಯಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ಅವಳಿಂದ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಾನೇ ಸಾಯುವುದು ವೀರೋಚಿತವೆಂದು ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಮೂಲಕ ಶೀಲ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರೇ ಕುಮಾರರಾಮನೆಂಬುದಾಗಿ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಸೋಲನ್ನು ಕಂಪಿಲ ರಾಜ್ಯದ ಪತನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಹುಸೇನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತಂದಂತಿದೆ. ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸೋಲು ಸೋಲಲ್ಲ. ಅದು ಎಂದಿಗೂ ವಿಜಯವೇ. ಅದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜಯ. ಅಂದರೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಜಯ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೫.೬. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ 'ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಯ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿರದೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಜನಪದರ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವವಾಗಿದೆ. ಪೌರಾಣಿಕತೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಕಥನವೇ ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ. ಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ರಾಜನ ಮಗನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನ ಬಲಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ.

ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ತಾಯ್ತನದ ನೋವಿನ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾಶಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ರಾಜ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ಮನೆ ದೇವರು ಕಾಳಿಕಾದೇವಿ. ಅವಳ ವರ ಪ್ರಸಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ರಾಜನಿಗೂ ಮತ್ತು ರಾಣಿ ನೀಲವೇಣಿ ದೇವಿಗೂ ಜನಿಸಿದ ಮಗುವೇ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ. ಕಾಶೀ ರಾಜನಿಗೆ ಎರಡು ಕಾಗೆಗಳು ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಪಶಕುನದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಕಂಬಾರರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಎರಡು ಕಾಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅರಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಅವು ಕೀಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ರೆಕ್ಕೆ ಬಡಿದು ಕಾಕಾ... ಎಂದು ಕಿರುಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಅದ್ಭುತವು ಎಷ್ಟೋ ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೆ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ಅರಮನೆಯ ಕಾರ್ಯಭಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ರಾಜ್ಯಕಾರ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ನಂತರ ಈ ಕಾಗೆಗಳು ಅಪಶಕುನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಬಡಿಗಿಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಮರದಿಂದ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೀಲುಕುದುರೆ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲೂ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯ ಆಶಿಸ್ಸು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುವ ಕೀಲುಕುದುರೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ ರಾಣಿಯರು ಬೇಡವೆಂದು ಅಲವತ್ತುಕೊಂಡರೂ ಇಂತಹ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿ ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಯಾವ ಕೀಲಿ ತಿರುಗಿಸಿದರೂ ಆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಆರು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರುಗಿದ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಸೋತು ಬಸವಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೆ ಕಾಳಿಕಾ ದೇವಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗಿ ಕುದುರೆ ಕೆಳಗಿಳಿಯಿತು. ಅದು ಗಿಲ್ಕರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಅರಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಇಳಿಯಿತು. ಗಿಲ್ಕರಾಜನ ಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ

ಸುಂದರಿಯಾಗಿದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸಿ ಅನೇಕ ಯುವಕರು ಗಿಲ್ಕರಾಜನಿಗೆ ದುಂಬಾಲು ಬಿದ್ದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಯಾರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಗಿಲ್ಕರಾಜ ಅವಳಿಗಾಗಿ ಕಲ್ಲಿನ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮನೆ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಹೆಂಚಿನ ಮನೆ, ಹೆಂಚಿನ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕನ್ನಡಿ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಈ ಕನ್ನಡಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಲ್ಕ ರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನಿರಿಸಿದ. ಇಂತಹ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಆ ಕೀಲು ಕುದುರೆ ಇಳಿಯಿತು. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ಅವಳಿಗೂ ಪರಿಚಯ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ, ಪ್ರಣಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಳು. ದಾಸಿಯರಿಂದಾಗಿ ಈ ವಿಷಯ ತಂದೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆ ಪ್ರೇಮಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿದರು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲು ಮೂರು ಹಗಲು ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಸಮಯ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಉಂಟಾದ ನೀರಿನ ದಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಇಳಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅವಳ ಕಷ್ಟಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡಬಹುದಾದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಕಷ್ಟ, ಬವಣೆಗಳ ದುರಂತ ಕತೆಯನ್ನು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಪುರುಷ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ನೋವಿನ, ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನ, ವಿಷಾದದ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ದಾರಿ ಮಧ್ಯೆದಲ್ಲಿ ಕೀಲುಗುದುರೆಯನ್ನು ಕೆಳಿಗಿಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸುವವರೂ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆ ನೋವು ತಾಳಲಾರದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿ ದೇವಿ ಬೊಕ್ಕ ಬೋರಲಾಗಿ ಮಲಗಿ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪಾದ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು ಅಯ್ಯಾ ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಕಾಪಾಡಯ್ಯಾ, ನನ್ನ ಜೀವ ಉಳಿಸಯ್ಯಾ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದೊಂದು ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶ. ಅಯ್ಯೋ, ನಾನೇನು ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾ, ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದ. ಕಡೆಗೆ ನಾನು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಇಬ್ಬರು ಮುದುಕಿಯರನ್ನು ಕರ್ಕೊಂಡು ಬರ್ತೀನಿ. ಅದುವರೆಗೆ ನೀನು ಈ ಸುಂಕೇಶ್ವರ ಹಾಲು ಗಿಡದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಇರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀನು ಯಾವ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೂ ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬ್ಯಾಡ. ಈಗ ನನಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟ ತಾಯಿ ಗುಂಡಿನಾಗಿರೋ ಜಗದಾಂಬ ದೇವಿ, ಬನ್ನಿ ಮಾಂಕಾಳಮ್ಮ ದೇವಿ ನನ್ನ ಜೀವ ಉಳಿಸಿದರೆ ಉಳಿಸಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ರೆ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಸತ್ತರೆ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮಣ್ಣು ಮಾಡಿ ಹೋಗಿ ಬಿಡು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಆಗ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ಗುಂಡು ಜಗದಂಬಾದೇವಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಮುದುಕಿಯರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಚಂದ್ರಾವತಿ ದೇವಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕರೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಸಮೀಪದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವಾಗ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ

ಕುದುರೆಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಚೀಲಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಕುದುರೆಯು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಆಕಾಶದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದಳು. ಹಾಗೆ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ನಿನಗೆ ಚಂದ್ರಾವತಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳ ದೊರೆಯಲಾರದೆಂದು ನೆಲ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕವೇ ನೀನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದಳು. ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಗಿಡದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಮಗುವಿನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಯಿತೋ ಎಂಬ ಆತಂಕ ಬೇರೆ. ಅವನನ್ನು ಈ ದಟ್ಟಡವಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರೇನೋ ಎಂದು ಅಳುತ್ತಾಳೆ. ಉಪವಾಸ ಅನ್ನ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಹತಾಶಳಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮರದ ಮೇಲಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾಳೆ. ಬೆನ್ನಮೇಲಿನ ಮಗು ಕೆವ್ ಕೆವ್ ಎಂದು ಕಿರುಚುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಬನ್ನಿ ಮಾಂಕಾಳಿ ದೇವಿಯೇ ಮಾರು ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅವಳಿಗೆ ನೀರು ಚಿಮುಕಿಸಿ, ಆರೈಕೆ ಮಾಡಿ ನೀನು ಈ ದಾರೀಲಿ ಹೋದರೆ ಊರು ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಊರನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಟಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭೀಕರ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಳೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಳು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಈರಣ್ಣತಾತನ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಆ ಗುಡಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರವೇಶವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರ ಗುಡಿಯ ದೀಪವನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದವರು, ಮಕ್ಕಳು ನೋಡಬಾರದೆಂಬುದು ನಿಯಮ.

ಆಗ ಆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪೂಜಾರಿಯಾದ ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿ ಆ ಭೀಕರ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಹುಲಿಯೋ, ಕರಡಿಯೋ ಒಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೆದರಿ ಈರಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ತಾನೂ ಹುಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕರಡಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವನು ಒಳಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಈ ಗುಡಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗದರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣನಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆ, ಪಟ್ಟ ಪಡಿಪಾಟಲು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ. ಅವನು ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಅವಳ ಮೈಮೇಲಿನ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಬಂಗಾರದಂಚಿನ ರೇಷ್ಮೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸಹ ದೋಚುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಊರಿನ ದಾರಿಯೆಂದು ಬೇರಡೆ ದಾರಿ ತೋರಿಸಿ ತಾನು ಊರ ಕಡೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಹೇಗೋ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದರೂ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಊರನ್ನು ಸೇರಿ ನಿಶ್ಯಕ್ತಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಅಗಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಸರೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲಾ ಅವಳನ್ನು ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಗತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಸಂತೈಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕಾಶೀ ರಾಜನ ಮಗನಾದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದೂ, ತಾನು ಗಿಲ್ಕರಾಜನ ಮಗಳು ಎಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಗಂಡ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವಿರಾ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದವಳು ಒಮ್ಮೆ ಮಗುವನ್ನು ಮಲಗಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯಲು ಸಮೀಪದ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಅಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಹೊಗೆಯುವಾಗ ಇತ್ತ ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣ ಆ ಮಗುವನ್ನು

ಕದ್ದೊಯ್ದು ಸಾಯಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಿ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಡುಗಾಡೊಂದರಲ್ಲಿ ಕುಣಿ ತೋಡಿ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ತಲೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿ ಕಿರುಚಿತ್ತಿರಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಹಿರ್ದೆಸೆಗೆ ಬಂದ ಗೊಡ್ಡಿರುವಂದರಾಜ ಎನ್ನುವ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಆ ಮಗುವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಗೊಡ್ಡಿರುವಂದರಾಜನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಗುಮಾಸ್ತನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಡುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಚಂದ್ರಾವತಿ ಮತ್ತು ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮಗ ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜನಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ತುಂಬಲು ಅವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಅದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಗಾಗಲಿ ಅವಳಿಗಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಮಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ನೀರು ತರಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಮಗ ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜ ನೋಡಿ (ಅವಳು ತಾಯಿಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇರಲಿಲ್ಲ) ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋಗಿ ಇವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಠ ತೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಸ್ವತಃ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಕೋಮಟಿಗರ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಪಶಕುನವಾಗಿ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಪಡೆಯಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಠದಿಂದ ಈರಣ್ಣತಾತನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾನೆ. ನಿನಗೆ ಜಾತ್ರೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆಂದು, ಕಾಡಲ್ಲಿನಿಂದ ಊರಿಗೆ ನಿನ್ನನ್ನು ತಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ದೊಡ್ಡ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರು ಓಹ್... ಇದೆಲ್ಲಾ ಇವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದುಕೊಂಡು ಆಗಲಿ ಮಾಡಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾತ್ರೆಗಾಗಿ ಸಕಲವೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈರಣ್ಣ ದೇವರನ್ನು ಕಾಡಿನಿಂದ ತಂದು ಊರೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ತೇರನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಜಾತ್ರೆಯ ದಿವಸ ಪಟ್ಟಣದ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಎಳೆದರೂ ತೇರು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜ ಯಾರು ಈ ರಥವನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರೇ ನನ್ನ ನಿಜ ತಂದೆತಾಯಿಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ರಥ ಎಳೆಸಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತೇರು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮಟಿಗರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೂ ಬಿಡದೆ ಕರೆತಂದು ರಥ ಎಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯ ರಥ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲೇ ಇದ್ದನು. ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ತೇರಿನ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೆಗೆದು ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮಗನ ಸಮಾಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಹಗೇವಿನಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅಪ್ಪನ ಕೀಲುಕುದುರೆಯನ್ನು ತರಿಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ತಂದೆತಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಶೀ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಜೀವ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಠವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಗಿಲ್ಕರಾಜನು ಇರುವ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಕೊನೆಯ ಜೀವ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ಅವರಿಗೆ ನೀರು ಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಬಂದವನು ಕೂಡಲೇ

ಈರಣ್ಣದೇವರ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ತಾತ ತನ್ನ ಪೂಜೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನಗೆ ಇನ್ನೂ ಮದುವೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಾನೇ ತಾತನ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈರಣ್ಣ ತಾತನು ನೀನು ಕಾಶೀ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಮಠಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ನನಗೂ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದೀಯಾ. ನನಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ನಿನಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಶಿಲೆಯ ವಿಗ್ರಹವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಈರಣ್ಣನಿಗೂ ಮಗ ಧರ್ಮಂಧರಾಜನಿಗೂ ಸೇರಿ ಎರಡು ತೇರುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಥೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಕುಲ್ದೀರಣ್ಣನು ಚಂದ್ರಾವತಿ ಮಾಡಿದ ಮೋಸಕ್ಕೆ ತೇರಿನ ಗಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಕತೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಶಕೀಲಾ ಕೆ., ಮಹಿಳಾ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಂಬಧ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ. ೨೦೧೬

೨. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ, ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್, ಅನು. ನಾರಾಯಣ ಪಿ.ವಿ. ಪು. ೯೫, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭.

೩. ಅದೇ.,

೪. ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ವೇದಾವತಿ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ೨೦೧೭.

೫. ಕುಮಾರರಾಮ ಸಾಹಿತ್ಯ : ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ), ಸಂಶೋಧಕರು : ಅಮರೇಶ, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪು. ೪೪, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೩

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ

೬.೧. ವೇಶ್ಯಾಜೀವನ

೬.೨. ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಸ್ತೃತ ಲೋಕ

೬.೩. ಟ್ರಾನ್ಸ್ ಜೆಂಡರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ

೬.೧. ವೇಶ್ಯಾಜೀವನ

ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗೌರವಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವಾದುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ವಿವಾಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ, ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಎಂದರೆ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇಶ್ಯೆಯರನ್ನು ಗೃಹಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರು ಮಗಳಂದಿರ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯರಕ್ಷಕರೆಂದು ಲೆಕಿ ಎನ್ನುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ತಮ್ಮ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧]

ರಸೆಲರು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರೆದು ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು, ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗಿಲ್ಲದವರು, ಸಂಗಾತಿಯಿದ್ದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ದೂರ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಬೇಕಾದವರು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಯಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕು ಸೇವಾ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ವೇಶ್ಯೆಯರು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯನ್ನು ಅಪವಿತ್ರವಾದ ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಬಗೆದರೂ ಇವರು ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದಾಗಿ ರಸೆಲ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೂಲತಃ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಅಥವಾ ವೇಶ್ಯಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಕಾರ್ಯವೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡಗೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ವೇಶ್ಯೆಯಾದವಳು ಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಪುರುಷದೇವತೆಗೆ ಅರ್ಪಿತಳಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ದೇವತಾರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೊಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದೇವತಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷರೂ ಅರ್ಪಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.[೨] ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕುರಿತಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರು ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು

ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಅಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಅಸಹ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಅದು ಒಂದು ಮಹಾಕಾರ್ಯ, ಒಂದು ಪ್ರಜಾಸೇವೆ, ಒಂದು ಮಹಾಭಕ್ತಿ, ಒಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಆರಾಧನೆ, ಘನಕಾರ್ಯ. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹ್ಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನೈಚ್ಯಭಾವನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪಾಪವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪವಿತ್ರ ಕೆಲಸವಾಗಿದ್ದಿತು. ಗೌರವಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪಾಪ, ದೇಶದ್ರೋಹ, ಕೃತಘ್ನತೆ, ಹೀಗೆ ಮಾಡದವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು.[8]

ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಟಿಕೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಥೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಕಂಪಿಲನ ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಯುವರಾಜನಾಗಿದ್ದವನು. ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ಜನನಕ್ಕೂ ಕಂಪಿಲರಾಯನೇ ಕಾರಣನಾದರೂ ಅವನು ದಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಾದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜಟಿಂಗೇಶ್ವರನ ವರಪ್ರಸಾದಿಂದ ಅಂದರೆ ಜಟಿಂಗೇಶ್ವರನು ಪ್ರಸಾದಿಸಿದ ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ಹರಿಯಾಲದೇವಿ ಸೇವಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ದಾಸಿಯು ತಿನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ರಾಣಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ ಜನಿಸಿದರೆ, ದಾಸಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಣಿ, ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನವೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಕಂಪಿಲನ ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿ ಹರಿಲಾಯದೇವಿಯು ಸಮಾಜದ ಕೆನೆಪದರು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂತಹ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳಾದರೆ, ದಾಸಿಯು ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ರಾಣಿಗೆ ಹಣ್ಣು ದೊರೆತರೆ ದಾಸಿಗೆ ಹಣ್ಣಿನ ಸಿಪ್ಪೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾಳು ಮತ್ತು ಹೊಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತವಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಸಹ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದಾದರೂ ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ಸ್ತರದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಗೂ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ದೈನಂದಿನ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸ ಒದಗಿಸುವ ಒಡೆಯನ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೂ ಪಕ್ಕಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸಲು ಹೋಲಿಕೆರಾಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡರೂ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹೋಲಿಕೆರಾಮನು ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಎನ್ನುವ ವೇಶ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿದ್ದುದು, ಮತ್ತು ಅವಳು ಇವನಿಂದ ಹಣ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೇಶ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿಟನ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯವಹಾರಿಕವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು, ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅರಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಂಧೆಗೆ ಹಣ ಹೊಂದಿಸಲು ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ಕಳ್ಳತನಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಏಕಾಏಕಿ ಕಂಪಿಲನ ಅರಮನೆಯ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪಲ್ಲಂಗವನ್ನೇ ಕದ್ದು ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸೆರೆಮನೆ ವಾಸವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಮರಣದಂಡನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಶಿರಚ್ಛೇಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥರದಲ್ಲಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಇಲ್ಲವೆ ಆ ಸ್ತರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಕಾಪಾಡಲು ತಳಸ್ತರದ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಸಹ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ತಳವರ್ಗದ ಗಂಡು ಸಹ ಮೇಲ್ವರ್ಗದಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಸಾಮ್ಯೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಸ್ತರದ ಹೆಣ್ಣಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಅವಳು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಹಾಗೆಯೇ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವವಳು ಎಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೂ ಆ ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವುಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

೬.೨. ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ

ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಸ್ತೃತ ಲೋಕ

ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ಮತ್ತು ತಾಪೀ ಧರ್ಮರಾವ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ದೇವಾಲಯಗಳೇ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆರಾಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತಾಪೀ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಮತ್ತು ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತಾಪೀ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಅವರ ಮೂಲ ತೆಲುಗು ಕೃತಿಯ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ 'ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಂತೂ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಎಳೆ ಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ದೇವಾಲಯಗಳಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳೂ ಸಹ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರ ಮೂಲಕ

ದೇವತೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿತ್ತಷ್ಟೆ. ದೇವದಾಸಿಯಾದವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅದೇ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ದೇವದಾಸಿ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ದೇವರಿಗೆ ದಾಸಿಯಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಆಚರಣೇಯ ಮೂಲಕ ದೇವತಾರಾಧನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೂ ಇದ್ದರು. ಇವರೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗಲು ಅರ್ಹರಾದವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದವು. ಅದರ ನಿಜ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂದು ಮೌಢ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡವು (ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶಿವನ ಲಿಂಗ, ಪಾಣಿಪೀಠಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ಅವಯವಗಳ ಸಂಕೇತವೆಂಬುದು ಅದರ ಆರಾಧಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು). ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇರಿ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅವಳನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಇಂತಹ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದಂತಿವೆ. ಅದೇನೇ ಆಗಿರಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೇವದಾಸಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿವೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರರಂತಹ ದೈವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸರಸ್ವತೀ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಪಾರ್ವತಿಯರು ಕೂಡಾ ಆರಾಧ್ಯನೀಯರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲ ಪುರಾಣದ ಕತೆಯ ಎಳೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಶಿವನ ಹುಬ್ಬಿನ ಕೊನೆಯ ಬೆವರ ಹನಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮೂಲ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜನಪದ ದೈವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಗೋವಾ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ಭಕ್ತರು ಆರಾಧಿಸಿದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಮನೆಯ ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದವರು ಜೋಗಪ್ಪ, ಜೋಗವ್ವ, ಜೋಗತಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ದೇವದಾಸಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೆಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ, ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗರತಿ ಮುತ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರು ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದು ಈಗ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ ಗರತಿ ಮುತ್ತಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಂತಿದೆ.

ಆದರೆ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ದೇವದಾಸಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮದುವೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಮದುವೆಯಾದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ವಕ್ರದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಜಾತಿಯ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವದಾಸಿಯಾದವಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಪೂಜಾರಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಲು ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದವರು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಂತ ದೇವದಾಸಿಯಾದವಳು ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಯವನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಜಾತಿಯ ವಿಷವೃಕ್ಷ ತನ್ನ ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಗಳಿಂದ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹರಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಆಶಯಗಳು, ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ಇದ್ದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಚ್ಛಂಧತೆ ಕೂಡಾ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿತು. ಇಲ್ಲೂ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹುನ್ನಾರವು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿತು.

ಆದರೆ ಇಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಗೆ ಬಿಡುವ ಎಳೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಲೈಂಗಿಕ ತೃಷೆ ನೀಗಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯರಾಗಿ ಆಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಂಬೈ, ಪುಣೆ ಮೊದಲಾದ ಮಹಾನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ದಂಧೆಗೆ ಸರಬರಾಜಾಗುವುದು ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಕವಚವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಡಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆಗಳ ವಿಕೃತ ಮುಖವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಪುರಾತನ ಕಾಲವೊಂದರ ದೈವಿಕತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾದ, ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯ ಹೊಂದಿದ್ದ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಯ ಕುರುಹುಗಳು ಇಂದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ವಿರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಸಮಾಜವು ಆರೋಗ್ಯಕರ ನಿಲುವನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರಬಹುದು.

೬.೩. ಟ್ರಾನ್ಸ್ ಜೆಂಡರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುವ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳದೂ ಒಂದು. ಹಾಗಂತ ಇವರನ್ನು ಕೇವಲ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದೇನೋ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗುವ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಜೈವಿಕ, ದೈಹಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಆರೋಗ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಕಾನೂನುಗಳು, ಸಂಸತ್ತುಗಳು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ

ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮುದ್ರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೋ ಅಂತಹ ಕಲ್ಟ್ ಇಂತಹ ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಜೆಂಡರ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅದ್ಭುತ ಸಂಗತಿಯೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹುದೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಅವರೂ ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಹಾಗೆ "ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಡರೇ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪೂಜಾ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಮಿಕ್ಕವರು ಅಷ್ಟು ಪವಿತ್ರರಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಅಂತಹ ಭಕ್ತರು ಸಿಗುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ವೀರ್ಯಪ್ರಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಪುಂಸಕರಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಯಾವು ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಅಂತಹ ಭಕ್ತರು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೂಜಾ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ನಂಪುಸಕರೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಚಾರ ಇದೆಯೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ? ಆವಾಗ ಏನು ಮಾಡಿದರೆಂದರೆ, ಪೂಜಾರಿಯು ಗಂಡಸಾದರೂ ಪೂಜಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸೀರೆ ಉಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಸಾಕು ಅಂದು ಕೊಂಡರು. ಈ ಆಚಾರ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವಡೆ ಪೂಜಾರಿಗಳು ತಾವು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪುರುಷ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ಪೂಜೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ತ್ರೀ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಪದ್ಧತಿ. ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರುಷ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಜರುಗುತ್ತಾ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುರುಷರು ಸೀರೆ ಉಡುವುದು, ನಪುಂಸಕತ್ವದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಏತಕ್ಕೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಆಚಾರವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇದು ನಪುಂಸಕ ಪಂಡರ ಆಚಾರವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆ ಆಚಾರ ಉಳಿದು ಹೋಯಿತು. ಆದರೆ, ಆ ಮಹಾದಾನಗಳು ಪುರುಷತ್ವ ಸಮರ್ಪಣೆ, ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಿಂತು ಹೋಗಿವೆ".[೪]

ಈ ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿರುವ ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಬಹುದು. "ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರ ಅಮ್ಮನಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜೋಗತಿ ಪದ್ಧತಿ ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರಾಗುವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅಮ್ಮಂದಿರ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಖಾಯಂ ಆಗಲಿ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಒಟ್ಟಾರೆ ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅಮ್ಮನ ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು".[೫]

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿ ಚೌಡಿಕೆ ಹಿಡಿದು ಜೋಗಮ್ಮ ಅಥವಾ ಜೋಗತಿಯಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು

ಹೆಣ್ಣಾಗುವ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಸ್ಥತೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವಂತಿರಬೇಕು. ಧರ್ಮವೂ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲ ಆಶಯವೂ ಸಹ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಸಂಬಂಧ ಸೇತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಮೂಲ ಆಶಯದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರೊಳಗೆ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನುಸುಳುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ ನಿಜವಾಗಲೂ ಕೆಡುಕಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಗಂಡಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷತ್ವದ ಕಾಠಿಣ್ಯದ ಅಮಲನ್ನು ನೆತ್ತಿಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೇರಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ, ಅವಳ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸರಪಳಿಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಅರಳಲಾರವು.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಬಂಧನಗಳನ್ನು, ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಶಿಷ್ಟದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದವಾಗುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯವಾಗುತ್ತಾ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ತುಡಿಯುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಶಿಷ್ಟದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ವೈದಿಕತೆಯ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಕಾಠಿಣ್ಯದ ಕವಚ ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಒಡಲೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂದಗಳಿಗೆ ನೀರೆರೆಯುವ ಗುಣವಿದೆ. ಅದರ ಆಶಯಗಳು ಜೀವ ಪರವಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ್ನು ಮೀರಿದ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಮದುವೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ, ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್, ಪು. ೮೧

೨. ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್, ಪು. ೫೨

೩. ಅದೇ., ಪು.೩೧

೪. ಅದೇ., ಪು. ೪೫

೫. ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಜಿ., ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪು. ೨೫೩, ೨೦೦೫

ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪ, ತಾಪಿ ಧರ್ಮರಾವ್, ಪು. ೫೭, ೫೮. ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ದೇವದಾಸಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗಮಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಜರುಗಿಸುತ್ತಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಕ್ತರು ಇರುತ್ತಾರಲ್ಲವೇ; ತೀವ್ರವಾದ ಆವೇಶವುಳ್ಳವರು. ನಾಲ್ಕು ಜನರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ನಾಲ್ಕು ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ದೊಡ್ಡವನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಮಹಾಭಕ್ತನಿಗೆ ಸಂತೃಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವವರೆಗೂ ಶಾಂತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಉತ್ತಮವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಮೆಚ್ಚುವಂತೆ ಮಹಾಭಕ್ತನು ತನ್ನ ಪುರುಷಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಧಾರೆ ಎರೆದು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಪಣೆಯು ಅನೇಕ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಯವ ಸಮರ್ಪಣೆ, ಆಧಾರ ಸಮರ್ಪಣೆ, ಕೇವಲ ಪುರುಷಬಲ ಸಮರ್ಪಣೆ ಈ ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯೂಸಿಬಿಯಸ್ ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನು 'ಪೆಟ್ರೋಲಾಜಿಯಾ ಗ್ರೀಸಿಯಾ' ಎಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ **"Men who castrated themselves in honour of the Goddess"** ದೇವತೆಗಾಗಿ ನಿರ್ವೀಯರಾದವರು ಎಂದು ಈ ಪಂಡಿತರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಿಗ್ನಿಸ್ ಎಂಬುವನೂ ಕೂಡ ಈ ಆಚಾರವಿದೆಯೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ವೆಸ್ಟರ್ ಮಾರ್ಕ್ ಈ ವಿಧದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಪುರೋಹಿತರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರು, ಕೆಲವಡೆ ನಪುಂಸಕತ್ವದಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದದೆ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನೂ ನಟಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪುರುಷನೊಡನೆ ತಾನು ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಸೇರಿರಬೇಕು, ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಹತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷ - ಪುರುಷರ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆ ಬಹಳ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷರೂ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ನಟಿಸುತ್ತಾ ಪುರುಷರೊಡನೆ ಸಂಗಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪದ್ಧತಿ ಅದು. ಕಾನನೈಟ್ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರಂತೆ ಇತರರೊಡನೆ ಭೋಗಿಸುತ್ತಾ ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಪವಿತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜೀವಿತ ಕಾಲವೆಲ್ಲಾ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ ಕೆಲವರು.

ಇವರನ್ನು ಪುರುಷಸಾನಿ ಎಂದು ಕರೆಯೋಣವೆ ಇಂತಹವರು ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಏಳು

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೭.೧. ಕುಮಾರರಾಮ

೭.೧. ಕುಮಾರರಾಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ

ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು

ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಭಾಷೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.[೧] ಹೀಗೆ ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ, ಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಥನ ಅದರ ದುರಂತಮಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಕಥನವಾಗಿ ಜನಪದರ ಮನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಸಹ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಅಂಶ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕುಮಾರ ರಾಮನ ತಂದೆಯಾದ ಕಂಪಿಲರಾಜ ಮತ್ತು ಹರಿಯಾಲದೇವಿಯವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಂತಾನಫಲವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಟಂಗೇಶ್ವರನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೇವಿಸಲಾಗಿ ಅವನು ಬಾಳೆಹಣ್ಣಿನ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣನ್ನು ಸೇವಿಸಿದ ಹರಿಯಾಲದೇವಿಗೆ ಕುಮಾರರಾಮನು ಜನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ತಿಂದ ತಾಯಮ್ಮನೆಂಬ ದಾಸಿಗೆ ಓಲಿಕೆ ರಾಮನು ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವರಸೆಯಿಂದ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಸೋದರಮಾವನಾಗುವ ಮಂತ್ರಿ ಬಚ್ಚಣ್ಣನೇ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸಮರಕಲೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಓಲಿಕೆರಾಮನೇ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗಿಂತ ಮುಂದಿದ್ದನೆಂಬುದಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಳಸಮುದಾಯಗಳೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ದಾಸಿಯ ಪುತ್ರನಾಗಿದ್ದ ಓಲಿಕೆರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒಲವಿದ್ದಿರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಂತಾನ ಫಲ ಲಭಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಟಂಗೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಂದು ಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಪಿಲರಾಯನು ಹರಕೆ ತೀರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸ ತೇರು ಮಾಡಿಸಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ಜಾತ್ರೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಕೆರಾಮ ಇಬ್ಬರೂ ಗುಂಡೆತ್ತುವ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಸಿ ಎಲ್ಲರ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಗಳಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೂ ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ದಡೇವು ಕಬ್ಬಿಣದ ಗುಂಡನ್ನು ಹೋಲಿಕೆರಾಮನು ಒಂದೇ ಕೈಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿದರೆ ಕುಮಾರರಾಮನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಗೇಣಿನಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.ಇಲ್ಲೂ ಪರಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನೇ ಮುಂದಿದ್ದನು. ಬಹುಶಃ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಮುನ್ಮುಂದೆ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ಬಲಿದಾನವಾಗಲಿರುವುದರಿಂದ

ಆ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಈ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಅವನು ದಾಸಿ ಪುತ್ರನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವನ ಪಕ್ಷಪಾತ ವಹಿಸಿರಲೂ ಬಹುದು. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರ ರಾಮನು ಪ್ರತಾಪಘುಡದ ವೀರಬಲ್ಲಳಾನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ಕಂಪಿಲಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಸ್ನೇಹಿತನಾಗಿಯೂ ಸಹಾಯಕನಾಗಿಯೂ ಮಾದಿಗರ ಹಂಪಣ್ಣನು ಜೊತೆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಲ್ಲಾಳನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ಕದ್ದೊಯ್ದುವರಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳ ಸಾರಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ತರುವಾಗ ಕುದುರೆ ಚಿಮ್ಮಿದ ರಭಸಕ್ಕೆ ಅದರ ಕಡಿವಾಣ ತುಂಡಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಾದಿಗರ ಹಂಪಣ್ಣನು ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕುದುರೆಗೆ ಕಡಿವಾಣ ತೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ಕಂಪಿಲರಾಯನೊಂದಿಗೆ ದಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ತನಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುದುರೆ ಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಕುದುರೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಕಂಪಿಲರಾಯನು ನೀನೇನು ಪ್ರತಾಪಘುಡದ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸುವ ವೀರನೋ, ಆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ನೀನು ಗೆದ್ದು ತರಬಲ್ಲೆಯೋ ಎಂದು ಛೇಡಿಸಿದಾಗ ಕುಮಾರರಾಮ ಅದನ್ನು ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅವನು ಚೆನ್ನಿಂಗರಾಮಾನಾ ಕರದಾನಲ್ಲೋ
ಮಂತ್ರಿ ಆಡಿದ ಮಾತಾ ಕೇಳಿದು ಚೆನ್ನಿಂಗುರಾಮಾ
ಅಪ್ಪಿದ್ದ ಬಿಡುದಿಗೆ ಬರುತಾನೇ
ಅವ್ನ ಅಪ್ಪ ಇದ್ದ ಬಿಡದಿಗೆ ಬರುತಾನೇ
ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದಾ ತಂದೇ ಇಂದ್ಯಾಕೆ ಕರಸೀದೇ
ಕರಸಿದ ಪರಿಯ ಹೇಳಂದನಲ್ಲಾ
ನೀನು ಕರಸಿದ ಪರಿಯ ಹೇಳನಂದನಲ್ಲಾ
ಕರಸೀದ ಕಾರಣ ಏನು ಅಂದರೆ ಕಂದಾ
ನೀನು ಹೊಸುಮಲೆ ದುರುಗಕೆ ಬರಬೇಕು
ದಂಡಿನಾ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕು ಎನುತೇಳಿ
ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿನ್ನ ಕರೆಸಿದನೂ.
ಹೊಸಮಲೆ ದುರುಗಕೇ ಬರಬೇಕಾದರೆ ನನಗೇ
ಬೇಕಾದ ಚೇಜಿ ಬೇಕಪ್ಪ ನನಿಗೇ
ಅವುನು ಕುದುರೇ ರಾವ್ತನಾ ಕರೆದಾನೂ
ಕುದುರೇಯಾ ರಾವ್ತನಾ ಬೇಗಾನೆ ಕರೆದಾನೂ

ಹಿಂಡುಗು ಮೇಲಾದ ಚೇದೀಯ ತತ್ತಾ
ಅಯ್ಯಾ ಚೆನಿಂಗರಾಮನಾ ಕೈಲಿ ಕೊಡಂದನಾಗಾ
ಬರುವಂತ ಚೇದೀಯು ಇವನನ್ನ ಕಂಡರೆ
ಗಡಗಡನೆ ಒದುರಿ ನಿಂದಾವಲ್ಲಾ
ಎಡಗೈಲಿ ಕಡುವಾಣ ಬಲಗೈಲಿ ಕಡುವಾಣ ಮಡುಗವನೇ
ಬೇಕಾದ ಚೇದೀಯು ನಿನ್ನ ಲಾಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲುವಲ್ಲಾ
ರಾಜನಾಗಿ ಫಲವು ಏನಂದನಾಗಾ
ಇಷ್ಟೊಂದು ಲಾಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ಚೇದಿಯಿಲ್ಲ
ದೊರೆತನ ಆಳುವಾಗ ತುರುಗಕಾಯುವೇ
ರಾಮನಾಡಿದಾ ಮಾತಾ ಕೇಳಿದ ಕಂಪಿಲರಾಜಾ
ಹತ್ತೀತು ನೋಡೋ ರುದ್ದರಗ್ವಾಪಾ
ಅಯ್ಯಾ ಪರ್ತಾಪಪುರಿಯಲ್ಲಿರುವೋ ಈರಬಲ್ಲಾಳ
ಪರ್ತಾಪುರಿಯಲ್ಲಿರುವೋ ಈರಬಲ್ಲಾಳ ಚೇದಿ
ಈರಬಲ್ಲಾಳ ಚೇದಿ ಬೇಕಾ ನಿನಗೇ
ಚೇದಿಯಾ ಗೆದ್ದವ್ನ ಮದುವೆ ಆಯ್ತೀನಿ ಎನ್ನುತೇಳೀ
ನಾಲಕು ಜನವು ತಪಸವರೇ
ಮುಡಿಗೊಂಡ ರಾಯನ ಮಗಳು ಅವಳೊಬ್ಬಳಿರುವಳು
ಅವಳು ಕುರಿತು ಜಪವ ಮಾಡುವಳಯ್ಯಾ
ಜಗದೇಶ್ವರನಾ ಮಗಾ, ಮಗಳೊಬ್ಬಳಿರುವಳೇ
ಅವಳ ಕುರಿತು ಜಪವ ಮಾಡುವಳಯ್ಯಾ
ಮನ್ಮಥರಾಜನ ಮಗಳೊಬ್ಬಳಿರುವಳೇ
ಅವ ಕುರ್ತು ಜಪವ ಮಾಡುವಳಯ್ಯಾ
ಅಯ್ಯಾ ಪರ್ತಾಪುರಿಯ ರಾಜನ ಮಗಳೊಬ್ಬ
ನಾಲಕ್ಕು ಜನವೂ ಗೆದ್ದು ಬಲ್ಲೀಯಾ
ನೀನು ಅಥಾ ಮಗನಾ ನೀನು
ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆ ಅಂದ್ನಾ
ಪರ್ತಾಪುರಿಯ ರಾಜನ್ಗೆ ಅಂಜಕಂಡೂ
ವರ್ಷಕು ಮೂರು ಸಾವ್ರ ಪೌದಿ ಕೊಡುವೇ
ಆ ಪೌದೀಯಾ ನೀನೂ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವೆಯಾ
ಕೊಡುವಂತ ಪೌದೀಯಾ ಹಿಂದುರುಗುಸು ಬಲ್ಯಾ
ಅಂತಾ ಕಂದಾನಾ, ಮಗನೇ ನೀನೂ
ಅಂದಿ ಕುಂದೋಗೀ ಬೆಂದೂ ಬೆಂಡಾಗೀ

ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅರುಮನಿಗೆ ಸಾಗಿದನಾಗಾ
ಅವ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಸಾಗಿ ಬರೂತಾನೇ

ಆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ತರಲು ತಾಯಿಯ ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆಯಲು ಹರಿಯಾಳ ದೇವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ ಅವಳು ನೀನು ಈಶ್ವರನ ಜಟಂಗೇಶ್ವರನ ವರಪ್ರಸಾದಿಂದ ಬಹಳ ದಿನಗಳ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂತಾನವೆಂದೂ ಇಂತಹ ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ಹೋಗಕೂಡದೆಂದು ಹೇಳಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಕೇಳದಿದ್ದಾಗ ರಾಜಪರಿವಾರದವರಿಗೆ ಮುತ್ತಿನ ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾದಿಗರ ಹಂಪಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ಇವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಆತನನ್ನು ಕರೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಹುಟ್ಟೀದ ದಿನ ತುಂಬಿತ್ತಾ ನನು ಕಂದಾ
ಹುಟ್ಟೀದ ದಿನ ತುಂಬಿತ್ತಾ ನಿನುಗೆ
ಪರ್ತಾಪುರಿಯಲ್ಲಿರುವಾ ಈರಬಲ್ಲಾಳ ತೇಜೀ
ಮಾಡುವ ಕಸುವ ನೋಡಿದರೆ ನೀನೂ
ನಲ್ಲೀಯ ನೀರಯ್ಯಾ ಜಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲಯ್ಯಾ
ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕೂಡವರೆ ಚೇದಿಯಾ
ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಾಳಾ ಆಸೆಗೆ ಹೋದವ್ರು
ಹಿಂದಿರುಗಿ ಅವರು ಬರನಿಲ್ಲ ನನ್ನ ಕಂದಾ
ನನ್ನ ಪಾಪಿ ಮಾಡಬ್ಯಾಡ ಕಂದಯ್ಯಾ ನೀನೂ
ಹೈರ್‌ಡೊರ್ಷಾದಿಂದ ವನವಾಸವನು ಮಾಡೀ
ಈಶ್ವರುನ ವರದಿಂದ ಪಡೆದಿದ್ದೇ ನಿನ್ನಾ
ನನ್ನ ಪರದೇಸಿಮಾಡಿ ಹೋಗುಬ್ಯಾಡ ನೀನೂ
ಹಿಂದೆ ಬಂದರೆ ಕಂದಾ ಹಿಂಕಣ್ಣು ಎಸಿತಾದೇ
ಮುಂದೆ ಬಂದರೆ ನೋಡು ಮುಂಕಣ್ಣೆಸೆದೊ
ಹರಿಯಮ್ಮಾಡಿದು ಮಾತ ಕೇಳಿನ್ನು ರಾಮಯ್ಯನವರೂ
ಅವ್ನು ಊರು ಮುಂದಕೆ ಸಾಗುತಾನೆ ಈಗಾ.
ಊರು ಮುಂದ್ಗಾಡೆ ಕುಲುಮೆಯ ಹೂಡವ್ನೇ
ಎಡಗೈಲಿ ಚಪ್ಲಿ ಹಿಡುದವ್ನೇ ರಾಜಾ
ಬಲಗೈಲಿ ರಂಪೀ ಎಡಗೈಲಿ ಚಪ್ಪಾಲೀ
ಅವ್ನು ಮುತ್ತಿನ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆಯ ಹೊಲಿತಿರುವಾ
ಮುತ್ತಿನ ಚೆಮ್ಮಾಳಿಗಿಯ ಹೊಲಿತಿರೋ ಮಾದಿಗಿರ್ಹಂಪಾ
ಅಪ್ಪಾ ಹರಿಯಮ್ಮ ತಾಯಿ ಬರಹೇಳಿದ ನಿನ್ನಾ
ಹೂಡಿದ ಕುಲುಮೆಯ ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಮರುತವ್ನೇ
ಆ ಗಂಟೆಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಗೆ ಬರುತವ್ನೆ ಹಂಪಾ.

ಅವ್ನು ತಾಯಿಗೆ ಶರಣು ಮಾಡವ್ನೆ ಹಂಪಾ
ತಂದೆ ಇಲ್ಲಾವಲ್ಲಾ ನನ್ಯಾಕೆ ಕರಸೀದೇ
ಅಮ್ಮ ಏನು ಕಾರಣ ಹೇಳಂದನಲ್ಲಾ ಹಂಪಾ
ಹಂಪಾ ಪರ್ತಾಪುರಿಗೆ ಅತಿರಾಮ ಕಡೆದವನೇ
ಪರ್ತಾಪುರಿಗೆ ಚೆನ್ನಿಂಗುರಾಮ ಹೊರುಟವನೇ
ಅಯ್ಯಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೇಳಿ ಇರುಸಪ್ಪಾ ನೀನು.
ನಿನ್ನಾ ಮಗನ ನೀನ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೋ
ಅಮ್ಮಾನ ನಾನೇ ಹೋಯ್ತೀನಿ ಪರ್ತಾಪುರಿ ಸೀಮೀಗೇ
ಪರ್ತಾಪುರಿಯಲ್ಲಿ ಈರಬಲ್ಲಾಳ ಚೇಜ್ಯಾ ಎಳದು ಬರುವೇನೂ ತಾಯಮ್ಮ ನಾನೂ
ಈರಬಲ್ಲಾಳ ಚೇದಿ ಹಂಪಣ್ಣ ತಂದಾರೇ
ಅಮ್ಮಾ ಹಂಪ ತಂದನು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲವಮ್ಮಾ
ಹಂಪ ತಂದನು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲವಮ್ಮಾ
ಹಂಪ ತಂದನು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ವಾ ತಾಯಮ್ಮಾ
ಅಮ್ಮಾ ನಾನು ವೋಯ್ತೀನಿ ಜತೆಒಳುಗೆ ತಾಯೀ.
ಅಯ್ಯಾ ಮಂತೂ ಕೆಟನಲ್ಲಾ ಧರೆಯ ಮ್ಯಾಲೆ ನಾನೂ
ಛಲಕೆ ಚೆನ್ನಿಂಗುರಾಮಾ ಕುಲಕೆಮಾದಿಗುರಂಪಾ
ನೀ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚೆನಿಂಗರಾಮಾ
ಕುಲದೇವ್ರಾ ಕೇಳುನಿಲ್ಲಾ ಮನೇದೇವ್ರ ಕೇಳುನಿಲ್ಲಾ
ತಾಯೀ ಕುಲದೇವ್ರ ಹೆಸುರ ಹೇಳಂದುನಲ್ಲಾ
ಹೆತ್ತಯ್ಯ ಮುತ್ತಯ್ಯ ಮುರಬಾಡೆಸಿಂಗಯ್ಯಾ
ಅಪ್ಪಾ ಅದೀಯ ಕಾಣಪ್ಪಾ ಮನೆದೇವ್ರು ನಮಿಗೇ.[8]

ಅವನು ರಾಣಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ತರಲು ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ನಾನೇ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ರಾಣಿಗೆ ಅಘಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಾಯಿ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಹಂಪಣ್ಣನನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಂಪಣ್ಣನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ತರುತ್ತಿರುವಾಗ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ಶರತ್ತಿನಂತೆ ಕುದರೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ಒಯ್ದವನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ, ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಾನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಹಂಪಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಕಂಪಿಲ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ದೌಡಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ವೀರಬಲ್ಲಳಾನೆ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ನಾಲ್ವರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯಗಳೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಹಾಗೆಯೇ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸ್ತ್ರೀ ಎನ್ನದೆ ಇಡೀ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಧ್ವನಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಆದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರ ಕುಮಾರರಾಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಹಾಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ಗುಂಡೆತ್ತುವ ಆಟ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಬೇಕಾದಾಗ ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಎನ್ನುವ ವೇಶ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಚಮತ್ಕಾರಕವಾಗಿದೆ. ಕಥಾನಾಯಕನ ಅಂದರೆ ಕುಮಾರರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೋಲಿಕೆರಾಮನನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೆ ಹೋಲಿಕೆರಾಮನು ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ಕುಮಾರರಾಮ ಧನಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾದರೆ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನು ನೇತಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ವರ್ಣರಂಜಕತೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಉತ್ತಮಿಕೆಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಅದರ ಟೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವ ತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು, ವರ್ಗ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಇದು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಕಂಪಿಲರಾಯನ ನಿಯಮಬಾಹಿರ (Illegitimate son) ಮಗನಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕುಮಾರರಾಮನಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮನ ಪಾತ್ರವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ತಾಯಿ ದಾಸಿಯಾದ ತಾಯವ್ವ ಕೂಡಾ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಾದುದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕೂಡಾ ಅದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಈ ಮೂರೂ ತ್ರಿಕೋನಾಕಾರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆ, ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆ ಎಂತಲೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಅಂದಿನ ಅರಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃ ಪುರದ ಸೇವಕರನ್ನಾಗಿ ಪುರುಷರನ್ನು ನಿಯಮಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅವರನ್ನು ನಪುಂಸಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರೂರವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ರಾಜ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದಾಗ ರಾಜನ ಮಡದಿಯರೊಂದಿಗೆ ದಾಸಿಯರೂ ಸತಿಹೋಗುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.[3] ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಫಿರಮಿಡ್ಡುಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಅರಸ ಸತ್ತಾಗ ಆತನ ದೇಹವನ್ನು ಮಮ್ಮಿಫಿಕೇಶನ್ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಸೇವಕ ಸೇವಕಿಯರನ್ನೂ ಸಹ ಜೀವಂತವಾಗಿ ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಕೆ ರಾಮರ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಗುಂಡೆತ್ತುವುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ದಿಲ್ಲಿಯ ಮತ್ತು ಗೋಲ್ಕೊಂಡಾ ನವಾಬರ ಕಿವಿಗೂ ತಲುಪಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಹೋಲಿಕೆರಾಮನು ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಹೆಸರಿನ ವೇಶ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾದ ಸಂಗತಿಯೂ

ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಣ ಹೊಂದಿಸಲು ಅರಮನೆಯ ಹಣವನ್ನು, ಓರಿಶೆಟ್ಟಿಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಸರವನ್ನು, ಶಾನುಭೋಗರ ಹಣವನ್ನು ಕದಿಯುತ್ತಲೇ ಒಂದು ದಿನ ಕಂಪಿಲರಾಜನು ಮಲಗುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪಲ್ಲಂಗವನ್ನೇ ಕದ್ದು ಸೆರೆಮನೆವಾಸದ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನ ಕುರಿತಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಅವನ ಯುದ್ಧೋತ್ಸಾಹದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟಾಗಿದ್ದ ಕಂಪಿಲ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಮುಂದೆ ವಿಜಯಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂಬುದಾಗಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ''ಕುಮಾರರಾಮನು ಗಜಪತಿ ರಾಜನು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಓರಂಗಲ್ಲಿನ ರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೈತ್ಯಾಕಾರದ ಮೀನನ್ನು ಎಡಗಾಲಿನಿಂದ ಒದೆದು ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿಡಿಯುವ ಮೂಲಕ ಚಂದ್ರಾಯುಧವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂಬುದಾಗಿ ಕಾವ್ಯವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಜಪತಿಯನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಕಪ್ಪ ಪಡೆದು ಆನೆಗೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಾಮಂತನಿಂದ ಕಪ್ಪ ವಸೂಲಿಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಢಿಳ್ಳಿ ನವಾಬನು ಏಳು ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬಂದು ಆನೆಗೊಂದಿಯನ್ನು ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ರಾಮನು ತನ್ನ ಏಳು ದಡೇವು ಚಂದ್ರಾಯುಧ ಹಾಗೂ ದೇವತಾ ಕುದುರೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ನವಾಬನನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.''[೫]

ಕುಮಾರರಾಮನು ಮದುವೆ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬರಲಾಗಿ ಅವನ ಸಹೋದರ ಮಾವ ಬಚ್ಚಣ್ಣನು ಸುತ್ತಲಿನ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ರಾಮನ ಭಾವಚಿತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗಾಗಲೇ ಕುಮಾರರಾಮನ ಪರಾಕ್ರಮ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಹರಡಿರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದ ವೃದ್ಧನೊಬ್ಬ ಚಾವುಲಿ ರಾಯನೆಂಬ ಅರಸನ ಮಗಳಾದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಅರವತ್ತು ಮಂದಿ ವರಗಳನ್ನು ತಿರಿಸ್ಕರಿಸಿದ ಸಂಗತಿ ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಅವನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸೋಲುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಯೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿ ತನ್ನ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ಸಹ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ದೂತರು ಅವಳಿಂದ ತಂದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ಭಾವಚಿತ್ರವು ಕಂಪಿಲಿರಾಯನ ಕೈಗೆ ಸಿಗಲಾಗಿ ಅವನು ಅವನು ಅವಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿ ಮೋಸದಿಂದ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳಂತೆ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ತಾನೇ ಕುಮಾರರಾಮನೆಂಬುದಾಗಿ ನಂಬಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಬೋಗಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ವೃದ್ಧ ರಾಜನು ಹದಿಹರೆಯದ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಕಥನಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದೇ ತಿರುವು ನೀಡಿ ತಂದೆ ಮಗನ ಅಂತಃಕಲಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ರಾಮನ ಚೆಂಡಿನಾಟ, ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಕುಮಾರರಾಮನು ಪ್ರಣಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ವ್ಯಗ್ರಳಾಗಿ ಬಟ್ಟೆ ಹರಿದುಕೊಂಡು ರಾಮ ತನ್ನನ್ನು ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಎಂದು ಬೇಟೆಯಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕಂಪಿಲನು ವ್ಯಗ್ರನಾಗಿ ಅವನ ಶಿರಚ್ಛೇಧನಕ್ಕೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಾಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಕಟುಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೋಲಿಕೆರಾಮನು ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಉಳಿಸಲು ತನ್ನ

ಶಿರಚ್ಛೇಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಚ್ಚಣ್ಣನು ಹೋಲಿಕೆರಾಮನ ತಲೆಯನ್ನೇ ರಾಮನ ತಲೆಯೆಂದು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಂಪಿಲನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ. ಇತ್ತ ನಿಜವಾದ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಜಟಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹತ್ತಿರ ಗವಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಡಿಳ್ಳಿ ಸುಲ್ತಾನನಿಗೆ ಕಂಪಿಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅವನು ಸತ್ತನೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿ ಅವನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ವೃದ್ಧ ಕಂಪಿಲನು ಅಸಹಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಚ್ಚಣ್ಣನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟಣದ ಹೊರವಲಯದಲ್ಲಿ ನವಾಬನ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಇದೀಗ ತಾನೆ ತಾನು ಕುಮಾರರಾಮನ ತಿಥಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಕುಮಾರರಾಮನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ನವಾಬನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರಹುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ತನ್ನ ತಲೆ ತೆಗೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದ ತಂದೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಂಡಿದ್ದನು. ಮೊದಲು ನವಾಬನ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಬಚ್ಚಣ್ಣ ಹೇಗೋ ಮಾಡಿ ಒಪ್ಪಿಸಲು, ರಾಮ ತನ್ನ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾಯುಧ ಮತ್ತು ದೇವತಾಕುದುರೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ನವಾಬನನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನು ಯಾವ ತಪ್ಪನ್ನೂ ಎಸಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಟ್ಟ ಕಂಪಿಲರಾಜನು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸುಣ್ಣದ ಬಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವಳು ನಿಮ್ಮ ಕಡು ವೈರಿಯಾದ ಡಿಳ್ಳಿ ಸುಲ್ತಾನನಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿ ಜನಿಸಿ ಬಂದು ನಿನ್ನ ಮಗ ರಾಮನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೂಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರಂತೆಯೇ ಅವಳು ನವಾಬನ ಮಗಳು ಹುಸೇನಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಕಂಪಿಲನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಮಗಳ ಮುಂದೆ ನವಾಬನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ, ಅವಳು ತಂದೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಿ ತಾನು ಆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗೆದ್ದು ತರುವುದಾಗಿ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಲು ಅವಳು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ತಿಳಿದು ಸಮರ ನೀತಿಯಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಸೇನಿಯು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಜನ್ಮವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳಿ ತಾನು ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಈಗಲಾದರೂ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು ಈಗಲೂ ನೀನು ನನ್ನ ತಾಯಿಯೇ ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಯುವುದೇ ಲೇಸೆಂದು ಕತ್ತಿಯಿಂದ ತಾನೇ ಶಿರಚ್ಛೇಧನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರಾಮನ ತಲೆಯನ್ನು ಹುಸೇನಿಯು ಡಿಳ್ಳಿಯ ಅಗಸೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ತಂದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮನ ತಲೆಯು ಒಮ್ಮೆ ಹೂಂಕರಿಸಿದರೆ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಸುಮ್ಮನಿರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದರೂ ಆ ರುಂಡವು ಸುಮ್ಮನಾಗದಿರಲು ಅದನ್ನೇ ಕೇಳಲಾಗಿ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತಾಯಿಯಾದ ಹರಿಯಾಲದೇವಿಯ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರಾಮ ತನಗೆ ದಕ್ಕದಿದ್ದುದರಿಂದ ಹತಾಶಳಾದ ಹುಸೇನಿಯು ತಾನು ತಲೆ ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಹರಿಯಾಳದೇವಿಯು ರಾಮನ ಶಿರವನ್ನು ತನ್ನ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ಸೊಂಡೂರಿನ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ, ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕುಮಾರರಾಮನು ತನ್ನ ವೀರಗುಣ, ಆದರ್ಶಗಳಿಂದ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿದನು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೭.೨. ಎಲ್ಲಮ್ಮ

೭.೨. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು

ಪುರಾಣದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲಮ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ರತನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡರೂ ಅವಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಿನ್ನ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದದ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಪುರಾಣದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಾಗ್ಯೂ ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಶೋಷಿತ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ನೋವಿನ ಕಥನವು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜಮದಗ್ನಿ ಸಹ ಶಿವನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗ ಪರಶುರಾಮನು ಸಹ ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕುಷ್ಠರೋಗದಿಂದ ನರಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ರೋಗಿ ಗಂಡನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡಲು ಜಗಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಕಾಡು ಮೇಡು ಅಲೆಯುತ್ತಾ ದೇಶಾಂತರ ಅಲೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿವ್ರತಾಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಪವಿತ್ರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಗಂಡನ ಕುಷ್ಠರೋಗದ ರಕ್ತ ಕೀವುಗಳನ್ನು ಕುಡಿದು ಅವನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡಿದಾಗ್ಯೂ ಅವನಿಂದಲೇ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದ ಮಾಋಷಿಯೇ 'ಈ ದುಷ್ಟಲೋಕ, ಕರ್ಮಲೋಕ ನೋಡಬಾರದೆಂದು' ಘನ ಘೋರ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಇವನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅವನ ವ್ರತನಿಷ್ಠ ಬದುಕಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂದು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಕಾಮಧೇನುಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡಿ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಳುಹುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ತಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುವ ಅಭಾಗ್ಯತರಿಗೂ ಊಟೋಪಚಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದ. ತನ್ನ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ ಗಂಡನನ್ನು 'ಜಗಪುಟ್ಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು, ಅವನ ಕೀವು ರಕ್ತಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ತಾನು

ಸಹ ಕುಷ್ಠರೋಗವನ್ನು ಪಡೆದ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು "ಕಂಡವರಿಗೆ ಹೋಗುವವಳು, ಕಂಡವರಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸುವವಳು, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಹಿರೇಬ್ಯಾನಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಳು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರು ಅವಳನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವೆಂದುಕೊಳ್ಳದೇ, ಇದು ತನ್ನ ಕರ್ಮವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಅವಳು ಕಾಡು ಮೇಡು ಅಲೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಹೇಗೋ ಋಷಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ತನ್ನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ. ಹೀಗೆ ಕಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆರೋಗ್ಯವಂತಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ 'ಪವಿತ್ರ' ಗಂಡನನ್ನು ಸೇವಿಸಲು ಆಗಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಬರುವಷ್ಟರೊಳಗಾಗಿ ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತ ಮಾಋಷಿಯನ್ನು ನಾನು ಸತ್ಯವಂತ, ಇಡೀ ನನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾನೇ ದೊಡ್ಡವನು. ನನ್ನನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತ ನನಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವನು ನೀನು ಯಾರು ಎಂದು ಮಾಋಷಿಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕಪ್ಪಳಿಸಿ ತುಳಿದು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾದ ಮಾಋಷಿಯ ತಲೆ ಹೊಡೆದು ರಕ್ತ ಸುರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹಾಲು ಹೊರ ಒಸರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಕ್ಷಣವೇ ಕಾಮಧೇನುವು ಶಿವನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದು ನಮ್ಮ ಶಿಶುವನ್ನು ತುಳಿದವನು ನಾಳೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಲಾರನೆಂದು ಬಗೆದು ಕಾರ್ತಿಕ ರಾಜನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಲು ಮಗನನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥನಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಮಗನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಹ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆದಾದ ಮೇಲೆ ಸತ್ತು ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಮಾಋಷಿಯ ಎರಡು ಹನಿ ರಕ್ತ, ಮತ್ತು ಅವನ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಕಾಮಧೇನುವಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಸರುತ್ತಿದ್ದ ಎರಡು ಹನಿ ಹಾಲನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಕುಡಿಯಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಎರಡು ಹನಿ ಹಾಲು ಮತ್ತು ರಕ್ತದಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಗರ್ಭಧರಿಸುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವರಪ್ರಸಾದವು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಹೀಗೆ ಮಾಋಷಿಯ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಅವನ ದೇಹದ ಎರಡು ಹನಿ ರಕ್ತದಿಂದ ಪರಶುರಾಮನು ಜನಿಸಿದ್ದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ತಿಕ ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಇದರ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕಿ ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲೇ ಚಿವುಟಿ ಹಾಕಬೇಕೆಂದು, ಪರಶುರಾಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಅವನನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಗರ್ಭದೊಳಗಿದ್ದ ಪರಶುರಾಮನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯ ಮುಖಕ್ಕೆ ಒದ್ದು ಅವಳ ಕಣ್ಣು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಎನ್ನುವ ಅಪವಾದದಿಂದ ನೊಂದ ಬಾಲಕ ಪರಶುರಾಮ ತನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿಸಲು ಮತ್ತು ತೋರಿಸಲು ತಾಯಿಯನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಧ್ವನಿರಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ರೂಪಕಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಮಗನ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾವಾದರೆ ಪರಶುರಾಮನು ಮುಂಗಸಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮೀನಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕರೆ ಇವನು ಏಡಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ರೂಪಾಂತರಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಿಸದರೂ ಪರಶುರಾಮ ತನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕೋಣನ ರೂಪ ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹುಲಿಗಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಾಗ ತನ್ನ ಪವಾಡ ಮೆರೆದು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಜಗತ್ತು ಅವಳನ್ನು ಉಧೋ ಎಂಬ ಉದ್ಘೋಷದಿಂದ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮಳು ಸಹ ಉಧೋ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಜಗಪುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಾಳೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗಿಂತ ತಂದೆಯೇ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ತನ್ನ ವಂಶೋದ್ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಪುರುಷನು ಅಂದರೆ ತಂದೆಯು ಯಾರೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ತನ್ನದಲ್ಲದ ತಪ್ಪಿಗೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಡುವ ಹಿಂಸೆ, ಅಲೆದಾಟ, ಪರಿತಾಪ ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಸಮುದಾಯದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡಿದಳೆಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದೆಡೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಾಲಕ ಪರಶುರಾಮನನ್ನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳುಕುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಹುನ್ನಾರ ಕೂಡಾ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಠಿಣವಾದ ವಿಧಿನಿಷೇಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಹೊರತಾದ ಅಂದರೆ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆದು ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ (?) ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ನಂತರ ದೈವೀಕರಿಸುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಮನು ಪ್ರಣೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆ ವಾಲುವುದು, ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆದಿಮ ಆಶಯಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇಂತಹ ವಿಘಟನೆಗಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಜಮದಗ್ನಿಯರ ನಡುವಿನ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು) ದೈವೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆದಿಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಘಟನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರದ ರಾಜನ ಮಗಳಾದ ರೇಣುಕೆಯು ಕರ್ನಾಟಕದಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಅಮ್ಮ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳಾಗಿ, ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ರೂಪಕಗಳಿಂದ ಜನಪದೀಯ ರೂಪಕಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಕಥನದ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಹ ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಥನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಡಿಯಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೆ, ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ವೈದಿಕೇತರ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ಕತೆಗೂ ಜನಪದರು ಕಟ್ಟಿದ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಜನಪದರು ರೂಪಿಸಿದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೆಣ್ಣೊಂದು ಜನಪದರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಅವತಾರದ ಬಗೆಗಿರುವ ಒಂದು ಜನಪದ ಕತೆಯನ್ನು ಈಗ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಶಿವನು ಒಮ್ಮೆ ಘೋರವಾದ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮುಣುಗಿ ಹೋದ. ಶಿವನು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ವಿಮುಖನಾದುದರಿಂದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಕೊಲೆ, ಸುಲಿಗೆ, ಅನ್ಯಾಯ, ಅಕ್ರಮಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗತೊಡಗಿದವು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸರಿಪಡಿಸಲು ನಾರದರಂತವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ನಾರದರ ಮನವಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಶಿವನು ತಪಸ್ಸನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ತನ್ನ ಕುಡಿಯುಬ್ಬಿನ ಕೊನೆಯ ಬೆವರ ಹನಿಯಿಂದ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಅವಳು ಅದ್ಭುತವಾದ ಸುಂದರಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಅವಳು ಲೋಕೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಶಿವನ ಅಣತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಅವಳು ಭೋಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಳು. ಅವಳೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ. ಅವಳು ಪೃಥ್ವಿಗೆ ಅಡಿಯಿಟ್ಟಾಗ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದವನು ಕಾರ್ತವೀರಾರ್ಜುನನಾಗಿದ್ದನು. ಆ ಕನ್ಯೆಯು ದೊಡ್ಡವಳಾಗುವವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಂಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳ ಮತ್ತು ಕಾರ್ತವೀರಾರ್ಜುನನ ನಡುವೆ ತಂಗಿಯ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅಣ್ಣನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಾಳದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟಳು. ಹಾಗೆ ಹೊರಟಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಸಿದ್ದೇಶ್ವರರ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಉಗ್ರ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಆಚರಿಸತೊಡಗಿದಳು. ತಪಸ್ಸಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನಿರತಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಋತುಮತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶುಚಿಯಾಗಲು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅವಳು ತನ್ನ ಒಂದು ಕಾಲನ್ನು ಮೊಸಳೆಯ ಮೇಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲನ್ನು ಆಮೆಯ ಮೇಲೂ ಇಟ್ಟು ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಸುಮಾರು ದೂರದಲ್ಲಿ ಜಮದಗ್ನಿ ಮಹಾಋಷಿಗಳು ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಅವಳು ಮುಡಿದಿದ್ದ ವಿವಿಧ ಹೂಗಳು, ಮತ್ತು ಮೈಗೆ ಪೂಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಮಳ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಸುವಾಸನೆಯು ಸುತ್ತೆಲ್ಲಾ ಹರಡಿತ್ತು. ಆ ಸುವಾಸನೆಯು ಜಮದಗ್ನಿಗೂ ತಲುಪಲು ಅವರು ಇಂತಹ ಸುವಾಸನೆಯು ಯಾವ ಕನ್ನಿಕೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಟ್ಟು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಭಾವದಿಂದ ಯೋಚಿಸಿದರು. ಅಥವಾ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರು ಋಷಿಪುಂಗವರಾದರೂ ಕಾಮಭಾವನೆ ಮೊಳೆಯಿತು. ಆ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಅವರ ಮೈ ಬೆವರಿ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆವರ ಹನಿ ಬಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಬಿದ್ದ ಆ ಬೆವರ ಹನಿಯು ಸುಂದರ ಪುಷ್ಪವಾಗಿ ಅವಳು ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿಬಂತು. ಹಾಗೆ ಬಂದ ಆ ಹೂವು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ತಾಕಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಗರ್ಭಧರಿಸುವಂತಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಗರ್ಭಧರಿಸಿದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಎಂಟು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಲು ಕಾರ್ತವೀರನಿಗೆ ಕನಸೊಂದು ಬಿದ್ದು ಅವನು ಗಾಬರಿಯಾದನು. ತನ್ನ ತಂಗಿ ಸ್ವರೂಪಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಲಿರುವ ಮಗುವು ತನ್ನ ಸಹೋದರ ಮಾವನನ್ನೇ ಸಂಹರಿಸುವ ಕನಸು ಅದಾಗಿತ್ತು. ಬೆಚ್ಚಿ ಬಿದ್ದ ಕಾರ್ತವೀರನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಕೊಂದುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅವನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಂದ ಜನಿಸಲಿರುವ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಂದು ತಂದವರಿಗೆ ಅರ್ಧರಾಜ್ಯ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಡಂಗುರ ಹೊಡೆಸುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ಎನ್ನುವ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಗಂಡ ಗೌರಣ್ಣ. ಈ ಗೌರಣ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಧರಾಜ್ಯದ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿ ತಾನೇ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ವೇಷಧರಿಸಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ಹೆರಿಗೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು, ಸೀರೆ ಧರಿಸಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಗೌರಣ್ಣನನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳು ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಗೌರಿಯೆಂದೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾಳೆ. ತನಗೆ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ಗೌರಣ್ಣನು ಹೆರಿಗೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಗು ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕೊಲ್ಲಲು ಆಯುಧಗಳಿಂದ ಸಜ್ಜಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಸಿರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಗುವಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಇನ್ನು ತಡಮಾಡಿದರೆ ಕೆಲಸ ಕೆಟ್ಟೀತೆಂದು ಬಗೆದು ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭ ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಸಿಡಿಲಿನಂತೆ ಹೊರ ನುಗ್ಗಿದ. ಆ ನುಗ್ಗಿದ ರಭಸಕ್ಕೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ವೇಷದ ಗೌರಣ್ಣ ಇಬ್ಬರೂ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಸಿಡಿದು ಹೊರಬಂದವನು ಹನ್ನೆರಡು ಹರದಾರಿ ದೂರ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಪರಶುರಾಮ. ಪರಶುರಾಮನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹರದಾರಿಗೊಂದರಂತೆ ಹನ್ನೆರಡು ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತಾ ತಾಯಿಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ ಹರದಾರಿಗೊಂದರಂತೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದವನಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿಯಿನ್ನೂ ಮೂರ್ಛೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಗೊಂಡಿದ್ದ ಗೌರಣ್ಣ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಪರಶುರಾಮನು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅವನ ಶಿರವನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ ಕಾರ್ತವೀರಾರ್ಜುನನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃತಿಗೆಟ್ಟ ಕಾರ್ತವೀರನು ಪರಶುರಾಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಹರಿಸುವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಣುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಪರಶುರಾಮನು ಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗಿನಿಂದಲೂ ತುಂಬ ತುಂಟ ಮತ್ತು ಹಟಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದನು. ನೀರು ತರಲು ಹೊರಟ ನಾರಿಯರ ಕೊಡಗಳನ್ನು ಬಾಣಗಳಿಂದ ಹೊಡೆದು ತೂತು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಇವನ ಕಾಟಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ತಂದೆಯು ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ನೀನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಮೆರೆಯುತ್ತೀಯೆ. ಇನ್ನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ನಿನ್ನ ಸೊಕ್ಕು ಎಂದು ಕಿಚಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ಪರಶುರಾಮ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಸಾಕಿ ತಾಯಿ ಹತ್ತಿರ ಓಡೋಡಿ ಬಂದು ಅಮ್ಮಾ, ನನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ಹೂ ಸೋಕಿ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಹಡೆದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೂಡಲೇ ಪರಶುರಾಮನು ಹೂದೋಟಕ್ಕೆ ಓಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೂಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಹೂಗಾರಜ್ಜಿಯನ್ನು ನೀನು ಹೂ ಸೋಕಿ ಎಷ್ಟು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ನಕ್ಕು ಹೂ ಸೋಕುವುದರಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯರೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕವನ್ನು ಅಮ್ಮ ತನಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದಳೆಂದು ವ್ಯಗ್ರನಾಗಿ ತಾಯಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅವಳ ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಳು ನೀನು ಯಾರಿಗೆ ಹಡೆದೆ, ಗುಡ್ಡದ ಒಡ್ಡನಾದರೂ ಸರಿಯೇ ನಾನು ತಂದೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನಲು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ನಿರುತ್ತರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪರಶುರಾಮ ಅವಳ ಕೈಬಳೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮಗನು ಕೊಟ್ಟ ಎಲ್ಲಾ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡಳು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಪರಶುರಾಮನು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಕೆಣಕುವುದನ್ನು ಬಿಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಳು ಪತಿವ್ರತೆಯೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ

ಕ್ರೌರ್ಯವು ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಅವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪುರುಷ ಮುಕ್ತಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬೇಲಿ ಹಾಕುವುದು ನಗೆಪಾಟಲಿನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಹಮಿಕೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನೀನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪತಿವ್ರತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನನಗೆ ಮೀಸಲಳಿಯದ ಊಟ ಹಾಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಭಂಡಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುವ ಪವಾಡ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಕತ್ತಲು ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಭತ್ತದ ಪೈರು ಕಟಾವಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ಭಂಡಾರ ಎರಚಲು ಅದು ಕೊಯ್ಲಾಗಿ, ಕಣವಾಗಿ, ಭತ್ತ ಅಕ್ಕಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಪರಶುರಾಮನು ಅಡುಗೆಗೆ ಬಳಸುವ ನೀರು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಹರಿವ ನೀರು, ನದಿಯ ನೀರು, ಕೆರೆಯ ನೀರು ಎಲ್ಲಾ ಮೀನು, ಕಪ್ಪೆ ಮುಂತಾದ ಜಲಚರಗಳಿಂದ ಮಲಿನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ನೀರಿನಿಂದಲೇ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕಡಲೆ ಬಿತ್ತಿ, ಕಡಲೆಯ ಎಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಇಬ್ಬನಿಯ ನೀರನ್ನುಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಳು. ಮರಳಿನಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಆ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಹಾವನ್ನು ಸಿಂಬೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಲೆಯ ಮೆಲೆ ಕೊಡ ಹೊತ್ತು ಬಂದಳು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಬಂದ ಕಂದಕವೊಂದಕ್ಕೆ ಏಳು ದಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಸೇತುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ನೀನು ಪತಿವ್ರತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ದಾರದ ಮೇಲೆ ನಡೆದು ಬಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ತವೀರಾರ್ಜುನನು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ನೆರಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಬೀಳಲಾಗಿ ಅವಳ ಏಕಾಗ್ರತೆ ತುಂಡಾಗಿ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಕೊಡ ಒಡೆದು ಹೋಯಿತು. ಹಾವು ಹರಿದು ಹೋಯಿತು. ಕೂಡಲೇ ಪರಶುರಾಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ನೀನು ಪತಿವ್ರತೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈಯಲ್ಲಿನ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿಯಿಂದ ಅವಳ ತಲೆ ಕಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಹಾ ಸತ್ಯವಂತೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ದೈವ ಬಲದಿಂದಲೂ ಅವಳು ಮತ್ತೆ ಬದುಕುತ್ತಾಳೆ.

ಆದಾಗ್ಯೂ ಪರಶುರಾಮ ತನ್ನ ಹಟವನ್ನು ಬಿಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೆ ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವನ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಶಿವನಿಗೂ ಸಹ ಅವನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಂದ ವೈಕುಂಠಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಸಹ ವಿಚಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೂ ವಾಸ್ತವ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂದ ದಾರಿಗೆ ಸುಂಕವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಪರಶುರಾಮನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳಿದಳು. ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಾರದರು ಸಿಕ್ಕಿ ಅವರನ್ನು ಪಾತಾಳ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಮದಗ್ನಿ ಋಷಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಪರಶುರಾಮನ ತಂದೆ ಈತನೇ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಋಷಿಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಹೆಂಡತಿ ಮಗನನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸುಖವಾಗಿದ್ದಳು. ಪರಶುರಾಮನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದನು. ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಕಷ್ಟಪಡಬಾರದೆಂದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಾಮಧೇನು, ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಅತಿಥಿ ಅಭ್ಯಾಗತರಿಗೆಲ್ಲಾ ಊಟೋಪಚಾರ, ಸತ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಕಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೆ ಕಾರ್ತವೀರಾರ್ಜುನನು ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದವನು ಬಳಲಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಇವನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಜಮದಗ್ನಿಯು ಅವನನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮಳು ಸಹ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಕಾಮಧೇನು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳಿಂದ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾರ್ತವೀರನಿಗೆ ಕಾಮಧೇನು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಆಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುರಾಸೆ ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲವೆಂಬ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ಎಳೆದೊಯ್ಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಹೆಜ್ಜೆ ಕಿತ್ತು ಮುಂದಡಿಯಿಡಲಾಗದೇ ಹೋಯಿತು. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅವಳು ಜಮದಗ್ನಿ ಇರುವವರೆಗೂ ಅದನ್ನು ನಿನ್ನಿಂದ ಕೊಂಡಯ್ಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಉಗ್ರನಾಗಿದ್ದ ಕಾರ್ತವೀರನು ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಜಮದಗ್ನಿಯ ರುಂಡದ ಜೊತೆಗೆ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು. ರುಂಡವಂತೂ ಪರಶುರಾಮನ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದಿತು. ಅವನು ಆ ರುಂಡವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತಂದೆಯ ಶವವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಮುಂಡಕ್ಕೆ ರುಂಡವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಅಮೃತ ಸಿಂಚನ ಮಾಡಿ ತಂದೆಯನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವ ಬಂದ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತನಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳೇ ಎಂದು, ಇವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಮಗನಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಗೊಂಡರಗೊಡಲಿಯಿಂದ ತಾಯಿಯ ತಲೆ ಕಡಿದನಾದರೂ ಅದು ಮತ್ತೆ ಚಿಗುರಿತು. ಅದನ್ನೂ ಕತ್ತರಿಸಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ತಲೆ ಚಿಗುರುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ತುಂಡರಿಸಿದ ತಲೆಗಳೇ ಮಾರಿ, ಮಸಣಿ, ಕಾಲರಾ, ಪ್ಲೇಗು ಮುಂತಾದ ಕಾಯಿಲೆಗಳ ದೇವತೆಗಳಾದವು.

ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸವದತ್ತಿಯ ಏಳುಕೊಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದಳೆಂಬುದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯವಿದೆ. ಅವಳಿಗೆ ತನಗೆ ಅತೀವ ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟ ಗಂಡನ ಬಗೆಗೂ ಮತ್ತು ಮಗನ ಬಗೆಗೂ ತುಂಬಾ ಅಸಮಾಧಾನವಿದ್ದಿತು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಅವರಿಬ್ಬರ ಧ್ವನಿ ಕೇಳಿಸಲಾರದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನಿಟ್ಟಳು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಗುಡಿಯಿಂದ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಜೋರಾಗಿ ಕೂಗಿದರೂ ಸಹ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಪರಶುರಾಮನ ಗುಡಿಯಿಂದಲೂ ಸಹ ಕೂಗಿದರೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಒಂದು ಕೈ ಸೊಟ್ಟಗಾಯಿತೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಚೌಡಿಕೆ ಎಂಬ ವಾದ್ಯವನ್ನಿಡಿದು ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲೇ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ಧ್ವನಿ ಮಾತ್ರ ಅವಳಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಜನಪದರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[೬]

ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ತಲೆ ತೆಗೆಯಬಹುದೆಂಬ ಆತಂಕ ಒಂದೆಡೆ, ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಇವನು ಬಿಡಲಾರ ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ

ಪಾರಾಗುವ ಉಪಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಣೆಕಲ್ ಕೆರೆಯ ಹತ್ತಿ ಮುನೀಶ್ವರನಿದ್ದಾನೆಂತಲೂ, ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಮೂರು ದಡೇವು ತೂಗುವ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿ ಇದೆಯೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವನೇ ನಿನ್ನ ತಂದೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲವನೆಂದು ಸಾಗುಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.

ಪರಶುರಾಮ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿ ತರಲು ಮುನೀಶ್ವರನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದ ಅವನು ತನಗೆ ಮೂರು ಖಂಡುಗ ಅನ್ನ ತಂದುಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನಲು ಅದರಂತೆ ಬಹುಕಷ್ಟದಿಂದ ಪರಶುರಾಮ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗೊಂಡರ ಗೊಡಲಿಯನ್ನು ಸಹ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಂದಲೇ ಪರಶುರಾಮನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಮಹಾತಪಸ್ವಿಯೆಂತಲೂ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕುಳಿತಾಗ ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನಿಂದ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದನೆಂಬ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕೊಡಲಿಯಿಂದ ಪರಶುರಾಮ ಕಾರ್ತಿಕರಾಜನನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರಿಂದ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಮತ್ತೆ ಜೀವ ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಂತೆ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೊಳವೊಂದಕ್ಕೆ ನೀರು ತರಲು ಹೋದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅಲ್ಲಿ ಜಲಕ್ರೀಡೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ನವದಂಪತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಡುತ್ತಾಳೆ. ತಾವು ತನ್ನ ಪತಿಯಾದ ಮುನೀಶ್ವರನೊಂದಿಗೆ ಹೀಗೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗು ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಜಮದಗ್ನಿ ಕೆಂಡಾಮಂಡಲವಾಗಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅವಳ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳಾರೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಕಡೆಯವನಾದ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಶಿರಸಾವಹಿಸಿ ಪಾಲಿಸಿ ತಾಯಿಯ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಅವರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೂಲಪುರಾಣದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಉಪಕತೆಯೊಂದು ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಪರಶುರಾಮನು ಮಾರೆಕ್ಕ ಎನ್ನುವ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗೆ ಚೌಡಿಕೆ ರಾಮನೆಂಬ ಮಗನೂ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕತೆಯು ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ವೈದಿಕೇತರ ಜನಪದ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಸಂಕಥನವನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಮನುಪ್ರಣೀತ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಇದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೭.೩. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ

೭.೩. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು

ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಿನ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನವು ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಕಥನಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಳನಾಗಿ ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಬಂದರೆ, ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯದ ಮರಾಟೀ ಎನ್ನುವ ಪಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಉತ್ತರದ ಕಡೆ ಮಂಡಲಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣ. ಆ ಮಂಡಲ ಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ನವಭೋಜರಾಜ ಹಾಗು ಶ್ರೀಗಂಧವ ರಾಜ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನವ ಭೋಜ ರಾಜನ ಹೆಂಡತಿ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀ ದೇವಿ. ಶ್ರೀ ಗಂಧ ರಾಜನ ಹೆಂಡತಿ ಅಡೆವಕ್ಕಮ್ಮಾದೇವಿ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದಿನ ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬದ ಪಾಡ್ಯ. ಆ ರಾಜರ ಪರಂಪರೆ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಬೇಟೆ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬದ ಪಾಡ್ಯದ ದಿನ ರಾಜ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಕಾಡಿಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಪಶುಪಾಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಾಗಲೀ ಅಪರಿಚಿತವಾದಂತಹುದಾಗಿದೆ. "ಅಂದು ತಮಗೆ ದೊರಕುವ ಬೇಟೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಜೀವಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹಿಡಿದು ತಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಊರಿನ ಅಗಸೆ ಬಾಗಿಲಿನ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವ ಆಚರಣೆ ಅದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ರಾಜ ತನ್ನ ಪರಿವಾರದವರೊಡನೆ ಊರಿನ ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಗುಡಿಗೆ ಬಂದು ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಗುಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಈ ಬೇಟೆ ಆಚರಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಡು ನಾಶವಾಗಿ, ಬೇಟೆ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಈರಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ತಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಯುಗಾದಿ ಬೇಟೆಯ

ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಸರಗೊಂಡ ರಾಜರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಸೈನ್ಯ ಊರಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯನಾದ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜ ಶಿವನ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು "ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡದ ದೈವ ಊರಲ್ಲಿ ಯಾಕಿರಬೇಕು ಎಂದು ಕೋಪದಿಂದ ಗುಡಿಯ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಿತ್ತು, ನಿನ್ನ ರಥವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಬಿಸಾಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಿವನ ಎದುರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿವನು "ನಾನು ನಿನಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನೂ ನೀಡಿರುವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ನಿನ್ನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳು ಈಡೇರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಬಯ್ಯುತ್ತಿರುವೆಯಾ, ಇಗೋ, ನಿನಗೆ ಶಾಪ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಶ್ರೀಗಂಧವ ರಾಜನಿಗೆ ಹುಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಶಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಶಾಪದನ್ವಯ ಶ್ರೀ ಗಂಧವ ರಾಜ ಹುಲಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹುಲಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಜನತೆ ಹೆದರಿ ಕಾಲುಕೀಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ನವಭೋಜರಾಜನು ಅಣ್ಣನ ತಪ್ಪನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಶಾಪವನ್ನು ಹಿಂಪಡೆಯಲು ವಿನಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಿವನು ಕೊಟ್ಟ ಶಾಪವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಆಗದೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜನು ಊರಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವಂತೆ, ಕಾಡಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಹುಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಆ ಶಾಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜ ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಅಡೆವಕ್ಕಮ್ಮ ಊರಿನ ಸಹವಾಸವೇ ಬೇಡವೆಂದು ಕಾಡು ಸೇರಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಹೊಣೆ ನವಭೋಜರಾಜನ ಹೆಗಲಿಗೇರುತ್ತದೆ.

೭.೩.೧. ಸಂತಾನದ ಆಶಯ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಶಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನೂ ನೀಗಿಸುವ ಆಶಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೈವತ್ವದ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಲೇಪ ನೀಡಿ ದೈವದ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಂತಾನರಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂಜೆತನವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಮಹಿಳೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆರೋಪಿಸಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥನದಲ್ಲೂ ನವಭೋಜರಾಜ ಹಾಗೂ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿ ದೇವಿ ಅವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಂತಾನ ಭಾಗ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿ ದೇವಿ ರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿ "ಸ್ವಾಮಿ, ಧನ, ಧಾನ್ಯ, ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬಹಳ ದಿನದಿಂದಲೂ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲ. ಈ ಧನ ಧಾನ್ಯ ಸಂಪತನ್ನು ಯಾರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ, ಹೊಟ್ಟೆ ಒಳಗಿನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಕೇಳೋದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು "ನಾನೇನು ಕಟ್ಟಿಗೆಗೊಂಬೆ, ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾ. ಆ ಪರಮಾತ್ಮ ಕೊಟ್ರೆ ಸರಿ, ಇಲ್ಲಾಂದ್ರೆ ಏನು ಮಾಡೋದು" ಎಂದು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿದೇವಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಂದೂ ಹೊರಗೆ ಬಾರದ ಅವಳು ರಾಜ ಬೀದಿಗೆ ಬಂದು, ರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು "ನೋಡಯ್ಯಾ ನೀನು ಜೀವದ ಗಂಡ. ಜೀವದ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಡು. ಯಾವ ದೇವರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ನಾನು. ಕಲ್ಲು ದೇವರು ಮಾತಾಡುತ್ತೈತಾ, ಗಿಡದ ದೇವರು ಮಾತಾಡತ್ತೈತಾ, ನನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಡೋದಿಕ್ಕೆ ನಿನ್ನ ಕೈಲಿ ಆಗೋದಿಲ್ಲಾಂದ್ರೆ ನಾನು ಮಠಕ್ಕೆ ಹೋಗ್ತೀನಿ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಮಕ್ಕಳ ಪಡಿತೀನಿ" ಎಂದು ಮಠಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಆ ಮಠದ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಶಿ ರಾಶಿ ಕಸ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಚ್ಛ ಮಾಡಲು ಪೊರಕೆ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ನೀಳವಾದ ತಲೆಗೂದಲಿನ ಹಣೆಗಂಟು ಬಿಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು ಪೊರಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗುಡಿ ಕಸ ಸ್ವಚ್ಛ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಕಳ ಬೆಣ್ಣೆ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ, ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸತ್ತಾಳೆ. ದೇವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಗುಡಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಡನ್ನು ಏರಿ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಈ ಜಟಂಗಿ ಮಠದಲ್ಲಿನ ದೇವರು ನಾಗೇಂದ್ರ ದಾಸಯ್ಯನ ವೇಷತಾಳಿ ಬಂದು ನಿನ್ನ ಕಷ್ಟವೇನೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿ ದೇವಿ ಓಡಿ ಬಂದು ದಾಸಪ್ಪನ ಪಾದ ಹಿಡಿದು, ಸ್ವಾಮಿ ನನಗೆ ಉಂಬಾಕ ಐತಿ, ತಿಂಬಾಕೈತಿ. ನಮ್ಮದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವಂಶ. ನನಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ, ನನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಡು ಅಂದ್ಲು. ಆಗ ದಾಸಪ್ಪ ನೋಡಮ್ಮ ನನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಡು ಅಂತೀಯಾ, ನಿನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಟ್ರೆ ನಿನ್ನ ಜೀವ ಹೋಯ್ತದಮ್ಮಾ ಅಂದ. ಇಲ್ರಿ ಬಿಡಿ ಸ್ವಾಮಿ ನನ್ನ ಜೀವ ಹೋದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ, ನಾನು ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ತಡೀಬೇಕು ಅಂದ್ಲು. ನಾನು ಮಕ್ಕಳ ಕೊಟ್ರೆ ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೀನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದ. ಆಯ್ತು ನೀನು ಕೇಳಿದ್ದು ನಾನು ಕೊಡ್ತೀನಿ ಅಂದ್ಲು. "ಏನಿಲ್ಲ ನಾನು ನಿನಗೆ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳ ಕೊಡ್ತೀನಿ. ನಿಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಐದು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ನಿನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬರ್ತೀನಿ. ನನಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಬಂಗಾರ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಗಳನ್ನು ದಾನ ಕೊಡಬೇಕು" ಅಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀ ದೇವಿ ಒಪ್ಪಿದಳು. ದಾಸಪ್ಪ ಏಳು ಖರ್ಜೂರದ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಇವುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನು ಎಂದ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀ ದೆವಿ ಅವನ್ನು ಸೇವಿಸಿದಳು.

ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳು ಯಾಕೆ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹರಿಯಾಲದೇವಿಯು ಜಟಂಗೇಶ್ವರನಿಂದ ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನ ಫಲ ಪಡೆದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪುರುಷ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಶಾಪವೆಂಬಂತೆ ಅದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಮಹಿಳೆಯು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾರ್ಗವೇ ದೇವರಿಂದ ಸಂತಾನ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆಯುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ದೈವ ನಾಮಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಸಂತಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗಗಳಿಂದಾಗಿತ್ತು. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೊರಿಸಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ, ಶೀಲದ ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ಸಂತಾನಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹ ಇದೇಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿದೆ.

ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಗೆ ದಾಸಯ್ಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಾಗೇಂದ್ರ ಅವಳಿಗೆ ಏಳು ಖರ್ಜೂರದ ಪ್ರಸಾದ ನೀಡಿ ಹೋಗುವಾಗ ಸರ್ಪವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿದವಳಿಗೆ ಇವು ವಿಷದ ಖರ್ಜೂರಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಆದರೆ ದಾಸಿಯ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದ

ಅವಳು ಖರ್ಜೂರದ ಫಲ ಸೇವಿಸುತ್ತಾಳೆ ಹಾಗು ಗರ್ಭ ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳ ನಂತರ ಶುಕ್ರವಾರದಂದು ಏಳು ಹೆಣ್ಣು ಶಿಸುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ಸೂರ್ಯನಾಗು, ಚಂದ್ರನಾಗು, ಉತ್ತರನಾಗು, ದಕ್ಷಿಣನಾಗು, ವೀರನಾಗು ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಮಗಳಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಈರನಾಗಮ್ಮ (ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ) ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಐದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಸಲುಹಲಾಗುತ್ತದೆ.

೭.೩.೨. ನಾಗೇಂದ್ರನ ಪ್ರತೀಕಾರ

ಹೀಗೆ ಐದು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಒಮ್ಮೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾಗೇಂದ್ರನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸಂತಾನಭಾಗ್ಯ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತನಗೆ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಕೊಡಲು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಗೆ ಚಿಂತೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ನಡೆದ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭೋಜ ರಾಜ ಇಲ್ಲ ನೀನು ಭಯ ಪಡಬೇಡ. ಮಕ್ಕಳನ್ನ ಮತ್ತು ನಿನ್ನನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತೇನೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯ ತುಂಬಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ನಾನು ನಾಗೇಂದ್ರನಿಗೆ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ. ಜೀವ ಕೊಟ್ಟು ಜೀವ ತಂದೀನಿ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಿಮ್ಮದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನವಭೋಜರಾಜನಿಗೂ ಭಯ ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹೋಗಲಿ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನ ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡೋಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಹೋದರೂ ಸರಿಯೇ ನಾನು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದ ಅವಳನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಇರುವೆಯೂ ಸಹ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾರದಂತಹ ಉಕ್ಕಿನ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದರೊಳಗಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಹೊರ ಹೋಗದಂತೆ ಜಾಗ್ರತೆ ವಹಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆದಾಗ್ಯೂ ನಾಗೇಂದ್ರನು ಯಾವುದೇ ಕರುಣೆ ತೋರದೆ ದಾಸಯ್ಯನ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದ ಅರಮನೆಯ ಉದ್ಯಾನ ವನವನ್ನು ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಿಂದ ತೂರಾಡುತ್ತಿರುವ ದಾಸಯ್ಯನಂತೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೂ ಕೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೂಗಾರರ ಪುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅಂತಃಪುರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ತನ್ನ ಕಿರಿಯ ಮಗಳಾದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಿಗೆ ತಲೆ ಬಾಚಿ ಹೂ ಮುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹೂವಿನ ಬುಟ್ಟಿಯೊಳಗಿಂದ ಹೊರಬಂದ ನಾಗರಹಾವನ್ನು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮಳೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ನಾಗರ ಹಾವನ್ನು ನೋಡಿದ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೈಮುಗಿದು ದಯವಿಟ್ಟು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ತಂಟೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗಬೇಡ, ಏಳು ಮಂದಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನೂ ಕೇಳಬೇಡ, ಬೇಕಾದರೆ ನನ್ನ ಜೀವ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಾ ನೀನು ಸತ್ತರೆ ನಿನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನಿಗೆ ತುಂಬಾ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದರೆ ನನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊ ಎಂದುಬಿಟ್ಟಳು. ಆಗ ನಾಗೇಂದ್ರನು ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಚ್ಚಿದ. ತಕ್ಷಣವೇ ಅವಳು ವಿಷವೇರಿ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಯುವಾಗಲೂ ಅವಳು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸದೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಅವನ ಹಿತೈಷಿಗಳು ರಾಜನು ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು, ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ರಾಜ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಹಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಂತ್ರಿಗಳು ಪ್ರಮುಖರೊಂದಿಗೆ ಮಂಡಲಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ರಾಳಗುತ್ತಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದ. ರಾಳಗುತ್ತಿ ರಾಜನ ಮಗಳಾದ ಮಾಣಿಕ್ಯದೇವಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ. ಎರಡನೆಯ ಪತ್ನಿಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ.

೭.೩.೩. ಸವತಿ ಮತ್ತು ಮಲತಾಯಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಕಥೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿರುದ್ಧ ಕಟ್ಟಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ಅವಳನ್ನು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಶೋಷಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಈ ಶೋಷಣೆಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತೀಕರಾವನ್ನೂ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯವನ್ನು ಉದಹರಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಾಳೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅದು ಗಂಡಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಅಸಹನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪುರುಷನ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿದು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷ ಸವತಿ ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಸವತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಬದುಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಳ ಸಂತಾನದ ಮೆಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸವತಿಯ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಮಾತ್ಸರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜರು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನೇನೂ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿಯೋ ಏನೋ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟ ನಷ್ಟಗಳನ್ನು, ಬಡತನದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಆ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರಿಂದಾಗಿ ಕುಲೀನ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ರಾಜರಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ನವಭೋಜರಾಜನ ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿ (ರಾಣಿ?) ಮಾಣಿಕ್ಯ ದೇವಿಯು ಸವತಿಯ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಮನೆಗೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸುವುದು, ಹೊರಗಡೆಯಿಂದ ನೀರು ಹೊತ್ತು ತರಲು ಹೇಳುವುದು, ತಂದ ನೀರು ತೊಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಅದರ ರಂದ್ರವನ್ನು ತೆರೆದು ನೀರು ಖಾಲಿಮಾಡಿ ಹಿಂಸಿಸುವುದು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವರು ರಾಜಮನೆತನದವರಂತಲ್ಲದೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಪಾತ್ರಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಕುಲೀನ ಜೀವನವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆಯೋ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆ ಏಳು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮನೆಗೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಊಟ ನೀಡದೆ ಸತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೊರಗಡೆಯಿಂದ ನೀರು ಹೊತ್ತು ತರಲು ಹೇಳಿ ತೊಟ್ಟಿಯ ರಂಧ್ರವನ್ನು ತೆರೆದು ನೀರು ಖಾಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳು ಹೊರಗಡೆ ದೊರೆಯುವ ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುನ್ನು ಕಂಡು ಮತ್ತಷ್ಟು ದ್ವೇಷದಿಂದ ಉರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ನೀರಿನ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದ ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿನ ಮರವನ್ನು ಕಡಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಮಲತಾಯಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳು ಒಂದೆರೆಡಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಸಂಚು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಪಾದರಸದಂತಹ ವಿಷ ಬೆರೆಸುವುದು, ಕೇರು ಬೀಜ ಮುಂತಾದ ವಿಷದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮುಗ್ಧ ಮಕ್ಕಳು ಏನೂ ಅರಿಯದೆ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸಿ ಅಸ್ವಸ್ಥಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಅಸ್ವಸ್ಥಗೊಂಡ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಎಕ್ಕದ ಹಾಲನ್ನು ಮಜ್ಜಿಗೆಯೆಂದು ನಂಬಿಸಿ ಕುಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಪ್ಪಿ ಬಿದ್ದ ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಒಂದು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಅದೂ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ವಿರುದ್ಧದ ಮಹಿಳೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವ ಇಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ದೆವ್ವದ ಕತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಿ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಪ್ರೇತವಾಗಿ ಬಂದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತೇನೆಂದು ಹಠ ಹಿಡಿದಿದ್ದರಿಂದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹಾಕಿದ್ದೆನೆಂದು ಗಂಡನಿಗೆ ನಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡಿ ಆರೈಕೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ತಂದೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಕೂಡದೆಂದು ತಾಕೀತು ಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಗೆ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವಳು ನಿನ್ನ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿ ದೆವ್ವವಾಗಿರುವ ಈ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತವರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆಂದು ಹೊರಟು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ನವಭೋಜರಾಜನು ಅವಳಿಗೆ ನೀನು ಏನೂ ಹೇಳಿದರೂ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ಊರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಒಯ್ದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನವಭೋಜರಾಜನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ಬಿಟ್ಟುಬರುತ್ತಾನೆ.

೭.೩.೪. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಮತ್ತು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳ ಲೋಕ

ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ, ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ, ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಮೂದಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಗಂಡೇ ಆಗಲಿ, ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಲಿ ಲೌಕಿಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗದಿದ್ದಾಗ ರೂಪಕಗಳ, ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಲೌಕಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಲು, ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ಮನಸ್ಸು

ಹೊರದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಸಹ ತನ್ನ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಲು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ದುರಂತಮಯ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅಸಹಾಯಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಕೈಯೊಂದು ಸಹಾಯ ಹಸ್ತ ಚಾಚುವುದು, ದೈವವೇ ಮಾರು ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮಾನಸಿಕ ಆಘಾತಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳ ಹೆಣಿಗೆಯೇ ಕಥನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದೆ.

ನವಭೋಜರಾಜನು ಏಳು ಮಂದಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಅಪರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆ ತಾನು ಮಲಗಿದ್ದ ಕಡೆ ಮರದ ಕೊರಡನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊದಿಕೆ ಹೊದಿಸಿ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಪಾಸಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನಾಥವಾಗಿದ್ದ ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನ ತಂದೆ ಕಾಣದಂತಾದಾಗ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಅಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪ್ರೇತಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಮ್ಮ ಅವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿದ್ದ ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಡಿನ ರೂಪ ಧರಿಸಿ ಬಂದು ಹಾಲುಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆಯೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಅವಳ ಮಲತಾಯಿ ಮಾಣಿಕ್ಯಮ್ಮ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನೆರವಾದವಳು ಪ್ರೇತಾತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ತಾಯಿ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮಳೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇವರ ನೆರವಿಗೆ ಬರುವ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜ ಕಾಡಲ್ಲಿನ ತನ್ನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬಂದಾಗ ಹುಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹಲವು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಎರಡೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಬಿಡಲು ಕರೆತುರುವಾಗ ಅವಳು ಕಟ್ಟಿದ ಬುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಊಟದ ಬದಲಿಗೆ, ಸಗಣಿ, ಸುಣ್ಣ ಹೀಗೆ ತಿನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಡೆ, ಕೊಬ್ಬರಿ, ಬೆಲ್ಲ ಮೊದಲಾದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿದ್ದವು. ತಂದೆಯ ಆ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕುಳಿತು ಊಟ ಮಾಡಿದರು. ಕತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಅಲ್ಲೇ ಕಂಬಳಿ ಹಾಸಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿದರು. ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ಮಲತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿದೆ. ಈರಮ್ಮನಂತಹ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಅಂಶಗಳು ಪುಷ್ಕಳವಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು, ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೀವವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಮತ್ತು ಜೀವಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಆಯಾಸ ಪಟ್ಟು ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನವಭೋಜರಾಜನು ಮರದ ಒಣಕೊರಡನ್ನು ತಾನು ಮಲಗಿದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಸುಗು ಹೊದಿಸಿ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಅವನ ಎರಡನೆಯ ಮಡದಿ ಮಾಣಕ್ಯಮ್ಮ ಅವನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆತಂದುಬಿಡುತ್ತಾನೋ ಎಂಬ ಆತಂಕ ಅವಳದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣನಾದ ನಾಗೇಂದ್ರನನ್ನು ಪ್ರೇತಾತ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ನಾಗೇಂದ್ರ ಅವಳಿಗೆ ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿನ್ನ ಜೀವ ಬೇಡವೆಂದರೂ ನೀನು ಕೇಳಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಡೆಗೆ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಕೊಡದೆ, ನಿನ್ನ ಜೀವದ ಗಂಡನನ್ನೂ ಕೊಡದೆ ನೀನು ಬಲಿಯಾದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅವಳು ಮುತ್ತೈದೆತನವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿದ್ದರೂ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲ, ಬಂಜೆತನ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಮುತ್ತೈದೆತನವೂ ಕೂಡಾ ಅವಳನ್ನು ಶೋಷಣೆಯ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಇದೇ ಮುತ್ತೈದೆತನವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಈ ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು ಅದನ್ನೊಂದು ಪರಮ ಪವಿತ್ರವೆನ್ನುವಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲು ಮುತ್ತೈದೆಯರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ ಉಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಹಾಕುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಸೋ ಅಂಡ್ ಸೋ ಇಂತಹ ಮಠಾಧೀಶರಿಂದ ಸಾವಿರಾದ ಒಂದು ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆ ಉಡಿ ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಿದೆಯೆಂಬ ಫ್ಲೆಕ್ಸ್ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು (ಪುರುಷರನ್ನೂ ಸಹ) ಎಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೆ ನೂಕಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡದೇ ಇರಲಾರದು. ಮುತ್ತೈದೆತನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಹ ಮಹಿಳೆಯನ್ನೇ ಅಪಮಾನಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತ ವಿದುರನಿಗೆ ಯಾವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೂ, ಅಪವಿತ್ರತೆಯೂ ಎದುರಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

೭.೩.೫. ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ತಳಸಮುದಾಯಗಳು, ಪಶುಪಾಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹಾದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾರ್ಪಡುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜವಂತೂ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆನಿಂತು ಊರು, ಪಟ್ಟಣಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ರಾಜ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರಗಳೆ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳಾದವು. ಇಂತಹ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಕಾದಾಡುವಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣುಗಳೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ನುಡಿಗಟ್ಟೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ (ಮೆಟಿರಿಯಲ್) ನೋಡುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕಾವ್ಯವು ತೆಲುಗಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡುದಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ತೆಲುಗಿನ ಬುರ್ರಕಥಾ ಗಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಕಲಾವಿದೆ ದರೋಜಿ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲಿನ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷಿಕರ ಸಲುವಾಗಿ ಮೂಲ ತೆಲುಗಿನ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾದುದೇ ಸರಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ, ಭಾಷಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಪೂರ್ವ ಆಕರಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕವಾದುವು ಆಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಆಂಧ್ರದ ರಾಯಲಸೀಮೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಾಗಿವೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಪತನಾನಂತರದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಕ್ಷನಿಜಂ ತಲೆಎತ್ತಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿಂಸೆ, ಉನ್ಮಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಪರಿಟಾಲರವಿ ಎನ್ನುವವರು ಮೂಲತಃ ಈ ಬಗೆಯ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇವರು ಇದೇ ಫ್ಯಾಕ್ಷನ್ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಾಮೋಜಿ ಫಿಲ್ಮ್‌ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಂಬ್ ದಾಳಿಯಿಂದ ಸಾವಿಗೀಡಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇವರ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಬುರ್ರಕಥೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.[೭] ಹಾಗೆಯೇ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಸಮೀಪದ ಗುಡೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಬೊಬ್ಬಿಲಿನಾಗಿರೆಡ್ಡಿ ಎನ್ನುವ ಪಾಳೆಯಗಾರನ ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ ಬುರ್ರಕಥೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.[೮] ಪ್ರಸ್ತುತ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಇಂತಹ ಒಂದು ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಏಳು ಜನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅದೇ ಕಾಡಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಶಾಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿದ್ದ ನವಭೋಜರಾಜನ ಅಣ್ಣನಾದ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜನು ಮತ್ತು ಆತನ ಮಡದಿ ಅಡಿವಕ್ಕಮ್ಮಳು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಗಂಧವ ರಾಜ ಶಿವನ ಶಾಪದಿಂದಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹುಲಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತನಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿನ ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿವಕ್ಕಮ್ಮಳಿಗೆ ಆ ಏಳು ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನ ತಂಗಿಯ ಮಕ್ಕಳೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಾಕಿ ಸಲುಹಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಯಸ್ಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬದ ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದ ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣದ ದೇವಗಿರಿ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜನ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳು ಹುಲಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜನನ್ನು ನಿಜವಾದ ಹುಲಿಯೆಂದೇ ಭ್ರಮಿಸಿ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಕಾಡಲ್ಲಿನ ಆತನ ಮನೆಯವರೆಗೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕ ಹುಲಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಆ ಮನೆಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡೆವಕ್ಕಮ್ಮಳನ್ನು ಅವರು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ನಿಜಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಅವಳ ಹಿರಿಯಕ್ಕಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಏಳು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮೋಹಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಆಗ ಅಡೆವಕ್ಕಮ್ಮ ಏಳು ಮಂದಿ ತಮ್ಮನವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಶ್ರೀಗಂಧರಾಜನಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇತ್ತ ಏಳುಮಂದಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಎಂಟು ತಿಂಗಳಾಯ್ತು. ಮನೆದೇವರ ಹಬ್ಬ ಬಂತು. ಹಬ್ಬ ಮಾಡಬೇಕು. ದೀಪಾವಳಿ ಗೌರಮ್ಮನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನೈದು ದಿನ ಗೌರಮ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸಬೇಕು. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಮಾತಿಗೆ ದೇವಗಿರಿ ರಾಜ ಗೌರಿ ಪೂಜೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದ ಹೊಸ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಚಿಕ್ಕ ತಂಗಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಭಕ್ತಿ, ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ದೀಪಾವಳಿ ಗೌರಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಾಗಮ್ಮನ ಉಡಿಯಾಗೆ ಹಣ್ಣನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಲಗಿದ್ದ ಅಕ್ಕಂದಿರನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಮ್ಮಾ ನಾವು ಪಾಪ ಮಾಡದೋರು. ನಮಗೆ ದೇವಿ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ, ನೀನು ಪುಣ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದೀ. ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ವರ ಕೊಟ್ಟಾಳಮ್ಮಾ, ನಮಗೆ ಮಕ್ಕಳಾದರೂ ಒಂದೇ, ನಿನಗಾದರೂ ಒಂದೇ, ನೀನೆ ಆ ಫಲ ಊಟಮಾಡಮ್ಮ ಅಂದ್ರು. ಆಗ ನಾಗಮ್ಮ ಆ ಫಲವನ್ನು ತನ್ನ ತಾಯಿ ತಂದೆ ನೆನಸಿ ಊಟ ಮಾಡ್ತಾಳೆ. ನಾಗಮ್ಮ ಈ ಮೂಲಕ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿ, ಶನಿವಾರ ಮಟಮಟ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ವೇಳೆಗೆ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ.

ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ವೇಳೆಗೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಕರೆಸಿದ್ರು. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಪಂಡಿತರ ಬಗೆಗೆ ಈರಮ್ಮ ಕೊಡುವ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ಅವರು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಪುರಾಣ, ಪಿರಾಣ, ರೂಪಾಯಿ ಅಗಲದ ಗಂಧ ಹಚ್ಚಿರುವುದು, ತೊಗಲು ಮೆಲೆ ತೊಗಲು ಎಂಬ ಅವರ ಬೊಜ್ಜು ಶರೀರದ ರೀತಿ, ತೆಂಗಿನ ಜುಟ್ಟು ನಿಗಿರಿಗ್ಯೆಂಡ್ಯೆತೆ ಎಂಬ ತಲೆಗೂದಲಿನ ಅಲಂಕರಣ ಇವೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಶೇಷತೆಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನೇರ ನುಡಿಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೆರವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ, ಖಂಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಜರಿಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಹಾಡುಗಾರ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕ ದೂರ ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವವರು, ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮಯ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ. ಹನುಮಂತನಷ್ಟು ಬಲಶಾಲಿ ಮಗ ಇವನು. ಕುಲಕ್ಕೆ ಕೀರ್ತಿ ತರ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂಭತ್ತು ದಿನಕ್ಕೆ ಜಗಳದ ಪತ್ರ ಬರ್ತದೆ. ದಂಡಿಕೋಟೆರಾಜರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಡುದಾರ ಕಟ್ಟಿದ ಗಂಡುಮಗ ಇಲ್ಲದಂಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗ್ತೀರಿ. ತಾಯಿ ಮಗನಿಂದ ದೂರ ಆಗ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಜ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೇಳಿಸ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತೀವಿ ನಾವು ಅಬದ್ಧ ನುಡಿಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಮೊದಲು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿದವರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿ ರಾಜನಿಂದ ಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ತಾಯಿ ತಂದೆ ಇಬ್ಬರ ಹೆಸರನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಬಾಲವದ್ರಾಜ ಅಂತ ತಾತ ದೇವಗಿರಿ ರಾಜ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ.

೭.೩.೬. ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ನಡುವಿನ ಯುದ್ಧ

ಇತ್ತ ದಂಡಿಕೋಟೆ ರಾಜನವರು ನಾಲ್ವರು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಗಳು. ಪಾನಗಲ್ಲು ದೇವಗಿರಿರಾಜನ ಮಕ್ಕಳು ಏಳುಮಂದಿ. ಈ ಹಿಂದೆ ಇವರ ತಾತಂದಿರಿಗೆ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಿತ್ತು. ದಂಡಿಕೋಟೆ ರಾಜನನ್ನ ಪಾನಗಲ್ಲು ರಾಜ ಕೊಂದಿದ್ದ. ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಂಡಿಕೋಟೆ ರಾಜನವರು ಪಾನಗಲ್ಲು, ದೇವಗಿರಿ ರಾಜನಿಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನ ಕೊಡ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ನಾಲ್ವರನ್ನು ಕಡುದು ನಮ್ಮ ದಂಡಿಕೋಟೆ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ನೀವು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೀರೆ ಉಟ್ಟುಕೊಂಡು ಊರಾಗಿರಿ ಎಂದು ಪತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಪಾನಗಲ್ಲು ದೇವಗಿರಿ ರಾಜ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಪತ್ರ ಓದಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೇವಗಿರಿ ರಾಜನ ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣ ದಂಡಿಕೋಟೆ ಮಂಡಲಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಚಿತ್ರಣ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಂಡಿರುವುದು ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಿಂತ ಕೌಟುಂಬಿಕ ದ್ವೇಷಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪಾಳೆಪಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಿಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಮುಖಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಣೆಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಊರಿನಲ್ಲಿ ಊರಿನ ತಳವಾರನನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಊರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ದೇವಗಿರಿ ರಾಜನ ಏಳುಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಬೇಕೆಂದಾಗ, ಕೊನೆಯ ಮಗ ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಪತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಡುದಾರು ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳೂ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ, ಇನ್ನು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಇರ್ತಾರೆ. ಆಗ ದಂಡಿಕೋಟೆರಾಜ ತನ್ನ ಮೂರು ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ನಮ್ಮ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಊರು ಕೆಡಿಸಿ ಹೋಗ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಕ್ಕಾಗಂಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತಾನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ, ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಒಂಬತ್ತು ದಿನದ ಬಾಣಂತಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರಲ್ಲಾ. ನಾನು ಪಟ್ಟಣ ನೋಡ್ಕಂಡು ಇಲ್ಲೇ ಇರ್ತೀನಿ. ನೀವು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬನ್ನಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಿರಿಯಣ್ಣ ತಮ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಂತೆ ಲೋಕಕಿಲ್ಲದ ಮಗ ನಿನಗೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ನಾಗಮ್ಮನಂಗೆ ಸೀರೆ ಉಡು ನೀನು. ಆಕಿ ಬಗಲಾಗ ಹೆಂಗಸಾಗಿ ಕುಂದ್ರು ಎಂಬುದಾಗಿ ರ್‍ಯಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಒಪ್ಪದೆ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತು ಕೇಳಿ ದಂಡಿನಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲ ನಕ್ಕು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬೇಸರಗೊಂಡ ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಅತ್ತಿಗೆಯರಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ತಾನೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಮುದ್ದುಕೊಟ್ಟು, ನಾನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗ್ತೀನಿ, ನೀನು ತಾಯಿನ ಕೈಬಿಡಬೇಡ ನಾವು ಗೆದ್ದು ಬರ್ತೀವೋ, ಸಾಯ್ತೀವೋ ಅಂತ ಮಗುವನ್ನು ವರಸೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಮಲಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನ ಕರೆದು, ನೋಡಮ್ಮಾ ನಾನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದ ಮೆಲೆ, ಯಾರೇ ಬಂದ್ರೂ ನಾವು ಮೈಲಿಗಿ ಐದೀವಿ ಅಂತ ಹೇಳಿ ಕಳಿಸ್ರಿ ಎಂದ. ನಾಗಮ್ಮ ಗಂಡನ ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಗಂಡನನ್ನು

ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಹೋಗುವಾಗ ಮನೆ ಬಾಗಿಲನ್ನೂ ಯಾರು ದಾಟದಂತೆ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಇಂತಹುದೇ ಪ್ರಸಂಗ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸೋಲಿಗರ ನೀಲೇಗೌಡ ಕುಲಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಸಂಕಮ್ಮಳನ್ನು ಬಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಬಿಗಿದು ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗಡೆ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿ ಮಾಟ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿ, ಅವಳು ಹಟ್ಟಿ ದಾಟಿ ಹೊರಬರದಂತೆ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲೂ ಸಹ ಇಂತಹದೆ ಪ್ರಸಂಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶೀಲಹರಣ ಎಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೀಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಶೀಲವಿಲ್ಲದವನು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಮದಗ್ನಿ, ಪರಶುರಾಮರು ಮಾಡುವುದು ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನೇ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಶೀಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಏರುವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

"ದೇಹಶೀಲತ್ವ, ಮಾನಸಿಕ ಶೀಲತ್ವ, ಮಾತಿನಶೀಲತ್ವ, ಸ್ವಚ್ಛತೆಯ ಶೀಲತ್ವ, ಗುಣಶೀಲತ್ವ, ಜಾತಿಶೀಲತ್ವ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಗಂಡು ಎಷ್ಟೇ ಸ್ಥಿತಿಗೆಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಶೀಲದ ಬಗೆಗಿನ ಸೆರೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೇರುವಿಕೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು".[f] ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಎಂಬುದು ಶೀಲ, ರಾಜತ್ವ ಎಂಬುದು ಶೀಲ, ರಾಜ ಎಂಬುದೂ ಶೀಲ ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಇಂತಹದೇ ಶೀಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಶೀಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳೆಯರೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದರೆ ಶೀಲ ಎಂಬ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಭಾವನೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಕೂಡ ಅದರಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಹೊರಬರದಿರುವುದು, ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಾನೂ ಸಹ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

೭.೩.೭. ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಲೋಲುಪತೆ

ಅತ್ತ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಇತ್ತ ಮಾಯದ ಫಕೀರ ಗಂಡಸರಿಲ್ಲದ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯದ ಫಕೀರ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾಯಾಮಾಟಗಳಿಂದ ಬಹುದೊಡ್ಡ

ಮಂತ್ರವಾದಿಯಾಗಿ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದನು. ದೆವ್ವ ಪಿಶಾಚಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಾನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಹಲವನ್ನು ತನ್ನ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾದಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಹೆಂಡ ಇವುಗಳಿಂದ ಮತ್ತನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ಫಕೀರನು ಸ್ತ್ರೀಲೋಲುಪನಾಗಿದ್ದನು. ಅವನು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅಂಜನ ಹಾಕಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದನು. ಏಳು ಗುಡ್ಡದ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅವನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ವ ದಿಕ್ಕಿಗಿದ್ದ ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿನ ಅದ್ಭುತ ಸುಂದರಿಯರಾಗಿದ್ದ ಏಳುಮಂದಿ ಸಹೋದರಿಯರು ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರು. ಅದರಲಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕವಳಾದ ನಾಗಮ್ಮಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾದನು. ಅವಳಿಂದ ಮೋಹಿತನಾದ ಅವನು ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ಪಡೆದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ದಾಸಯ್ಯನ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಗಂಟೆ ಜಾಗಟೆ ಹಿಡಿದು ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಗೆ ಬಂದವನ ಹಾಗೆ ನಾಗಮ್ಮ ಇರುವ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಗಹೋಳಿ ಗುಡ್ಡದ ಕೆಳಗೆ ಐನೋರ ಈರಮ್ಮ ಕುಂತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಸತ್ತು ಮೂರು ದಿನ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಬೇರೆ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಹೋಗಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈರಮ್ಮನ ಗಂಡ ಸತ್ತು ಕೇವಲ ಮೂರು ದಿನಗಳು ಕಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದುಃಖದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಇವನಾರು ಎಂದು ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಿಮ್ಮಂತವರಿಗೆ ನಾನು ಬಟ್ಟೆಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿದರೆ ನೀವು ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ಜನರ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತೀರಿ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಫಕೀರನು ಹಣದಾಸೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಅನುದಿನವೂ ನೋಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರೆ ತನ್ನ ದುಃಖ ಮತ್ತಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆಂದು ಬಗೆದು ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ಹಣ ಎಲೆ ಅಡಿಕ, ಕಡ್ಡಿಪುಡಿಗಾದರೂ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಅವಳಿಂದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮಾರು ವೇಷದಲ್ಲಿ ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೋಟೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತಳವಾರ ರಾಮಣ್ಣ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಊರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೆನ್ನುವ ಒಬ್ಬ ನರಪಿಳ್ಳೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ರಾಮಣ್ಣನಿಗೂ ಮತ್ತು ಮಾಯಲ ಫಕೀರನಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥಾನಕವು ಹೇಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಪಡೆದಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಾಟಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದೆ. ಅದೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಳ್ಳಾರಿ ಹಾಗೂ ರಾಯಲ ಸೀಮೆಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತು ಮತ್ತು ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ರಂಗಭೂಮಿ ಕಂಪನಿಗಳು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಸಿನಿಮಾ ಆಗಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಜಪ್ರಿಯವಾದ ಕತೆಯಾಗಿದೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಬಂದ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ರಾಮಣ್ಣನ ನಿಜಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ರಾಮಣ್ಣನಿಗೆ ತಾನು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳ ವರ ನೀಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ

ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳ ವರ ಕೊಟ್ಟವನು ನಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ನಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶ್ರೀಗೌರಿಯು ಕೊಟ್ಟ ಖರ್ಜೂರದ ಫಲದಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಕೋಟೆಯ ಬಾಗಿಲು ಕಾಯುವ ರಾಮಣ್ಣನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಂತಹ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮಗುವನ್ನು ನೋಡಿಬರುತ್ತೇನೆ ದಾರಿ ಬಿಡು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತಳವಾರ ಅವನನ್ನು ಒಳಬಿಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ತಳವಾರನು ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ. ಎರಡನೆಯವಳಲ್ಲೂ ಅವನು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳ ಪಡೆಯುವ ಆತನ ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಕೋಟೆಯ ಒಳಗೆ ಅಂದರೆ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆಂದು ಫಕೀರ ಎಣಿಸಿದ್ದು ಸುಳ್ಳಾಯಿತು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಊರೊಳಗೆ ಬಿಡಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ದಂಡಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬರುವವರೆಗೂ ನೀನು ಇಲ್ಲೇ ಇರು. ಅವರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ನಿನ್ನ ಊರೊಳಗೆ ಬಿಡ್ತೀನಿ ಎಂದು ತಳವಾರ ರಾಮಣ್ಣ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟ.

ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಇನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ತಳವಾರ ರಾಮಣ್ಣನನ್ನು ಅಗಸಿಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮನಗೆ ಬಂದು ಶಂಖ ಊದಿದ. ಬಾಲ ಜಂಗಮಯ್ಯನಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವಂತೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಳು ಮಂದಿ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಲ್ಲಿಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ದಕ್ಕಿದ್ದಿತು. ಉಳಿದ ಆರು ಮಂದಿ ಸಹೋದರಿಯರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಕಾರಣ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಬಂದು ಕಂಬಳಿ ಹಾಸಿ ಅವನನ್ನು ಕೂರಿಸಿ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ತನ್ನ ಬಾಣಂತಿಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಕೂತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಅಕ್ಕಂದಿರು ಬಾಲಜಂಗಮ ವೇಷ ಫಕೀರನಿಗೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಕೂಡದೆಂದು, ಸೂತಕವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಆಕೆ ದಾನ ನೀಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಂಡು ನಾಗಮ್ಮನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ತಾನು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ಅಕ್ಕಂದಿರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆಯೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಬಂಜೆಯರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಕೈಯ ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವುಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾಗಮ್ಮಳೇ ಸ್ವತಃ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನೇ ನಿನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿದ ನಾಗಮ್ಮ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಮಡಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಒಳಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಡಿಯಿಂದ ಬಂದ ಅವಳು ಹೊರಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ಹೊಸ್ತಿಲ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿಂತು ಭಿಕ್ಷೆನೀಡಲು ಹೋದಾಗ ಅವನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡದಿದ್ದರೆ ಶಾಪ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆದರಿದ ನಾಗಮ್ಮ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು, ದಂಡನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಫಕೀರ ಒಪ್ಪಲು ಅವಳು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಹೊರಬಂದಾಗ ಮಾಯ ಮಂತ್ರ ಮಾಡಿ ಅವಳನ್ನು ಕರಿನಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಳೆಗೂಸನ್ನು ಅಗಲಿ ಹೋಗುವ ತಾಯಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾವಪೂರ್ಣ ವರ್ಣನೆಗಳೊಡನೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈರಮ್ಮ ಸಹ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಮತ್ತು ಅವಳೇ ನಿರೂಪಿಕಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಕರಿನಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಚಿತ್ರಣ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಕರೆನಾಯಿ ಮೇಲಿ ಏನಿಟ್ಟ ಆಗ
ಬೆಳ್ಳಗಿರೋ ಬಿಳೇ ಬೆತ್ತ ಇಟ್ಟ
ಜೋಳಿಗಿ ತುಂಬಿಕ್ಯಂಡ
ಅರವತ್ತು ಮಂತ್ರ ಬಂದುಬಿಟ್ಟವು ಅವನಿಗೆ
ಕೋಳಿ ಕೂಗುತಾವು ನಾಯಿ ಬೊಗಳುತಾವ
ಕೂಸು ಕ್ಯಾವ್ ಅಂತೈತೆ ಬಸವಣ್ಣ ದಾಟು ಕಡೀತೈತಿ
ಆಗ ಎಡಗೈ ಜೋಳಿಗಿ ತುಂಬಿ ಗುಡಿಸಿಗ್ಯಕಂಡು
ಎರಡು ಪಾದಗಳು ತೊಟಕಂಡು

ಜೀವಂತ ಬಿಟ್ಟಾನ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಹೊತ್ತು ಮುಳುಗೋ ಗುಡ್ಡದಾಕ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಮೂರಮ್ಯಾಗ ಬರತಾನ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಏಳು ಗುಡ್ಡ ಬಂದಾನ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಗುಡ್ಡದಾಗ ಇಳದಾನ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಕುಪ್ಪಳಿಸಿ ಹಾರಿದ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಆಗ ಲೈನಾಗಿದಾವಪ್ಪ ಗುಂಡುಗುಳು
ಬೆಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡ, ಬಂಗಾರ ಗುಡ್ಡ, ಮಾಯಾವದ ಗುಡ್ಡ
ಹಿತ್ತಲದ ಗುಡ್ಡ ದೇವಮಂದಿರ ಗುಡ್ಡ
ಎಲ್ಲ ಲೈನಪ್ಪ ಗುಂಡುಗಳು
ಆ ಗುಂಡುಗಳು ತಾ ಬಾಕಿಲಿ
ಆಗ ಮೂರು ಕಡ್ಡಿ ಬಾಕಿಲಿ ಅತ್ತಾಗ ಗೋಡೆ.
ಇತ್ತಾಗ ಗೋಡೆ ಎಡಗುಣ್ಯಾಗಿನ ಬೀಗ
ಬಲ ಗುಣ್ಯಾಗ ಹಾಕ್ತಾರ ಹೋಸು
ಕಡೆ ಬಾಕ್ಲು ಕಿರ್ರ್ ಅಂತ ಹೋತಾವ
ನಮ್ಮಂತೋರಿಗೆ ಬೀಗ ಪತ್ತ ಇರಬೇಕು ತೇಗೀಬೇಕು
ಆಗ ಎಡಗಣ್ಣಾಗ ಹಾಗೋ ಬೀಗ
ಬಲಗಣ್ಣಗ ಹಾಕಿದಾಗ ಕಿರ್ರ್ ಅಂತು ಬಾಕ್ಲ
ಇಂಥಾ ಮಂತ್ರಗಳು ಕಲಿತುಬಿಟ್ಟಾನ
ಅವನು ಮಾಯಾ ಜಂಗಮ
ಆಗ ಮಗ ಬೆಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡತಾಗ ಬಂದ
ಬೆಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡ ಬಗಲಾಗ ಬಂಗಾರ ಗುಂಡು.
ಗಂಡು ಅಡೇಲಿ ಗವಿ

ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಾಯಿ ಮಗುವಿನ ಬೇರ್ಪಡುವ, ತಾಯಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಲ್ಲೂ ನೀರಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ, ಸ್ತಬ್ಧತೆಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ಸಂಪಾದಕರು ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿ ಮಗುವಿನ ಬಗೆಗೆ ತೋರುವ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಮಗ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕೆಡುಕಿನ ಸೂಚನೆಗಳ ಭಾವಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಈರಮ್ಮಳ ಸೃಜನಶಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅರಿವಾಗದೇ ಇರದು. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಪತಿ ಮುನಿವದ್ರಾಜ ಬರೆದ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು, ರೇಖೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಿ, ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಅವಳ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಮಂತ್ರದ ದಂಡ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿ ಆಕೆಯನ್ನು ನಾಯಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊರಳಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಸರಪಳಿ ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಗರಬಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಊರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿದ್ದವರೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಶಿಲೆಯಂತೆ ತಾವಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವನು ಹೊರ ಹೋಗಲು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಂತಹ ಸುಂದರಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಸಾಹಸವನ್ನು ಒಬ್ಬರಿಗಾದರೂ ತೋರಿಸಿಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡು ಶಿಲೆಯಾಗಿದ್ದ ತಳವಾರನನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಸಿದ. ಅವನು ಗಡಬಡಿಸಿ ಎದ್ದು ಸ್ವಾಮಿ ಹೋಗುವಾಗ ಒಬ್ಬನೇ ಹೋಗಿ ಬರುವಾಗ ರಾಜನ ನಾಯಿಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದು ಕೇಳಲು ಫಕೀರನು ಇದು ನನ್ನದೇ ನಾಯಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಿ ಯಾರದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಏಳುಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಏಳುಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡ, ದೇವರಗುಡ್ಡ, ಭೂತಪ್ಪನ ಗುಡ್ಡ, ಬಂಗಾರದ ಗುಡ್ಡ, ಮಾಯದ ಗುಡ್ಡ, ಹಿತ್ತಾಳೆ ಗುಡ್ಡಗಳ ಸಾಲುಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ವೈಭವೋಪೇತ ಅರಮನೆ, ಸೇವಕರು, ತನ್ನ ಕಣ್ಗಾವಲಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ದೆವ್ವಗಳು... ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅದ್ಭುತ ಲೋಕವನ್ನು ಈರಮ್ಮ ಚಿತ್ರಕ ಶಕ್ತಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಬೂದಿ ಮಾಡಿ ಜೋಳಿಗೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಬಂಗಾರದ ಗುಂಡಿನ ಕೆಳಗೆ ಇರುವ ಪಡೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ.

ಜಗದೇಕ ಸುಂದರಿಯನ್ನು ತಂದ ಹರ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಅದನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸಲು ಹೆಂಡ ಮಾರುವ ಸಂಗವ್ವನಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ವದ ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ತಾನು ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ತಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಅರಹುತ್ತಾನೆ. ಬರೀ ಹೆಂಡ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬರಿಸುವ ಮಾದಕವಸ್ತುಗಳು ಏನೇನಿವೆಯೋ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೇವಿಸಿ ಓಲಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಇತ್ತ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಆರು ಜನ ಸಹೋದರಿಯರು ನಾಗಮ್ಮನ ಮಗ ಬಾಲವದ್ರಾಜ ಅಳುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಕೇಡೆಣಿಸಿ ಬಂದು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಚೆಲ್ಲಾಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಬರಹ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ಮಾಯಲ ಫಕೀರನೆಂದು, ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿವುದಾಗಿಯೂ, ಧೈರ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಸೈನಿಕರ ಸಮೇತ ಬಂದರೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಶಿಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತೇನೆಂದು ಬರೆದ ಬರಹ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನ ನೋಡಿ ಅಕ್ಕಂದಿರು ಬಹುವಾಗಿ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರು ಮಂದಿ ದೊಡ್ನಮ್ಮನೋರು
ಮಗನ ಮ್ಯಾಲೆ ಬಿದ್ದು ದುಃಖ ಮಾಡ್ತಾರ
ಆಗ ಒಬ್ಬ ಗಂಡುಮಗ ಇಲ್ಲಿ ಊರಾಗ
ಯಮ್ಮಾ ಇತ್ತಾಗಲಿದ್ದ ಪತ್ರ ಹೋಯ್ದು
ದಂಡಿಗೆ ಕೊಡೋರ್‍ಯಾರು.
ದಂಡು ಹೋಗಾರ.
ಹಂಗೇ ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಂತ ಹೇಳ್ಬೇಕು
ಅಂಗೇ ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ
ಆಗ ಯಾರು ಹೋಯ್ತಿರಮ್ಮ ಪತ್ರ
ಏ....
ಅಗಸಿ ಕಾಯೋ ತಳವಾರ ಬಾರಪ್ಪ. ಅಂದ್ರು
ತಳವಾರ ಬಂದ
ಏನಮ್ಮ ತಾಯೋರೆ ಆರುಮಂದಿ
ಯಪ್ಪಾ.
ಧರ್ಮ ನೀಡಿಸಿಗೆಂಡು
ನಮ್ಮ ಬಾಣ್ತೆನ್ನ
ಕರೇ ನಾಯಿ ಮಾಡಿಕ್ಯಂಡು ಹೋಗ್ಯಾನ
ಮಗ ಉಳಿಯೋದಿಲ್ಲ
ಅವರಿವರು ಮೇಲೆ ಹಾಲು ಕೊಟ್ರೆ
ಆಗ ಮೂಷಿಣಿ ನೋಡ್ತಾನ
ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ಇಲ್ಲಂತ ನಾಥ ಹಿಡಿತಾನ
ಯಪ್ಪಾ.
ಮಗ ಹೊಟ್ಟೆ ಊದಿಕೆಂಡು ಸಾಯ್ತಾನ
ಈಗ ತಾಯಿ ಇದ್ರೆ ಮಗ ಬೆಳಿಯೋದು
ಒಬ್ರೂ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಎಲ್ಲ ಯುದ್ಧಕ್ಕ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಾರ.
ಈಗ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಕೊಡ್ತೀವಿ
ತಗೊಂಡೋಗಿ ಕೊಡು
ಅವರು ಹಂಗೇ ಹೋಗುತಾರ ಏಳು ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ
ಏಳು ತುಂಡು ಕಡಿದು
ನಾಗಮ್ಮನ ಕರಕಂಡು ಬಾ .

ನೋಡ್ರಮ್ಮ
ಆ ಮಂದಿ ಅಕ್ಕಂಗೇರೆ .
ಸೂರ‍್ಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆ
ಕಡೆಂಗಿದ್ರೆ ನನ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಕಡಿದುಬಿಡ್ರಿ
ನನ್ನ ಇಬ್ರು ಹೆಂಡ್ರು ಬಂದು ಹೊಯ್ಯಿಕ್ಯಂತಾರ.
ನಾನು ಪತ್ರ ಹೊಯ್ತ್ನಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಯಲ್ಯೆ
ನಾನು ಕಡಿಕ್ಕಂಡು ಪತ್ರ ಕೊಡೋ ಹೊತ್ತಿಗೆ
ದಡಗ್ ಅಂತ ಕಡಿದು ಬಿಡ್ತಾರ.
ಅವರು ನನ್ನನ್ನ ಬಿಡ್ತಾರ ಊರು ಕಾಯಕ್ಕಿಟ್ಟಾರ
ನನ್ನ ಊರು ಕಾಯಕ್ಕಿಟ್ಟಾರ
ಕೋಳಿ ಹೋದ್ರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಹೋದ್ರೆ
ನಿನ್ನ ತಲೆ ಕಡಿದು ಅಗಸಿಗೆ ಕಟ್ತೀವಿ ಅಂಬಾರ.
ಯಮ್ಮಾ.
ನಾನು ಹೋಗೋದಿಲ್ಲ.
ಮತ್ತೆ ಯಂಗಪ್ಪ ತಳವಾರಿಕ್ಯ.
ಏನು ಮಾಡ್ತೀಯಮ್ಮ
ನನ್ನ ಮನೆ ಹಾಳು ಮಾಡಿ ಹೋದ ಅವನು
ಯಾವನೋ ಮಾಯ ಜಂಗಮ ಬಂದು
ಗಿಣಿ ಐದಾವ ಎರಡು ಗಿಣಿ
ಮಗನಿಗಿಂತ ನೋಡಕಂತ ತಂದಾರ
ತೊಟ್ಲಕಾಂ ಕಟ್ಟಾರ
ಆ ಗಿಣಿ ಕೊಳ್ಳಾಗ ಪತ್ರ ಕಟ್ಟು
ಗಿಣಿ ತಂಗಂಡು ಪತ್ರ ಹೋಗುತ್ತೈತೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಅವರಿಗಾಗಿ ಗಿಣಿ ಕೊಡುತ್ತೈತೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಸಾವಿರ ಬಣ್ಣ ಗಿಣಿ, ಸಾವಿರ ಮಾತ ಆಡುತ್ತೈತೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಸಾವಿರ ಮಾತು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತೈತೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಕೂಡಲೇ ಕೋಟೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ತಳವಾರನನ್ನು ಕರೆಸಿ ಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟು ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಬರಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಊರನ್ನು ಕಾಯಲು ಬೇರಾರೂ ಗಂಡಸರು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವನು ಆ ಪತ್ರವನ್ನು ಗಿಳಿಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗಿಳಿಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಹೋಗಿ ದಂಡಿಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಪಾನಗಲ್ಲು ರಾಜರ ಬಳಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆ ಗಿಳಿಯ ಕೊರಳಲ್ಲಿದ್ದ ಪತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿ ಯುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ

ಸಮಾಲೋಚಿಸಿ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನಿದ್ದ ಏಳುಗುಡ್ಡಗಳ ಎಡೆಗೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಕಿಲ ಕಿಲನೆ ನಗುತ್ತಾ ನಿಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಕಾಯಲಾಗದವರು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೂ ತಾನು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟರೂ, ಏನೇ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ಕೂದಲನ್ನೂ ಕೊಂಕಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಅವರ ಹೊಡೆತಗಳೇ ಬೀಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಅವರು ಸುಂದರಿಯಾದ ಬೇರೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ, ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡು ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗಿ ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ನಿವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಝುಂಡಾ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸೈನ್ಯ ರಾಜರ ಮೇಲೆ ಬೀಸಲಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಶಿಲೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಸೈನಿಕರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರೆಲ್ಲಾ ನಿಟ್ಟುನಿಲುವು ಕಲ್ಲಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣದ ಆರು ಮಂದಿ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು, ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣದ ಜನತೆ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಾಗಮ್ಮನ ಮಗುವನ್ನು ಅಪಶಕುನವನೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಕೇಡು ನಡೆದದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಗು ಶನಿವಾರದಂದು ಜನಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶನಿಬಾಧೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಬಗೆದರು. ಪಾನಗಲ್ಲುಪಟ್ಟಣದ ರಾಜ ಪರಿವಾರದವರು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಸೈನಿಕರ ಪತ್ನಿಯರು ಬಳೆಹೊಡೆದು ಕೊಂಡು, ತಾಳಿ ತೆಗೆದು ವಿಧವೆಯರಾದರು. ಈ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೀಗಾಗಿದ್ದು ಎಂದು, ಇದು ದರಿದ್ರದ ಮಗುವೆಂದು ಅದನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಊರಿನ ಶೇಷಮ್ಮ ಎನ್ನುವ ಶೆಟ್ಟರ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಆ ಮಗುವನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹುತ್ತೇನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಅವಳ ಮನೆ ದೇವರು ಶನೀಶ್ವರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶನಿವಾರದಂದು ಜನಿಸಿದ ಈ ಮಗುವಿನಿಂದ ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮಗು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾಗುವವರೆಗೂ ಸಾಕಿದ ನಂತರ ಅವಳಿಂದ ನಾಗಮ್ಮನ ಆರುಜನ ಸಹೋದರಿಯರು ಮತ್ತೆ ಅವಳಿಂದ ಅವನನ್ನು ವಾಪಾಸು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮಗುವಿಗೆ ಅವನ ತಂದೆತಾಯಿಗೆ, ರಾಜಪರಿವಾರಕ್ಕೆ, ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನಿಂದ ಆದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಘಟನೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳಕೂಡದೆಂದು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಳಿದವರ ತಲೆ ಕಡಿಯಲಾಗುವುದೆಂದು ಡಂಗುರ ಸಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಬೆಳೆದು ಸ್ವಲ್ಪ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಅವನಿಗೆ ರಾಜನನ್ನಾಗಿಸಿದರು. ರಾಜನಾದರೂ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾಲಕನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳ ಜೊತೆ ಆಟಪಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಒಮ್ಮೆ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಬುಗುರಿಯಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ತನಗೂ ಬುಗುರಿ ಬೇಕೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೀನು ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು, ಸಾಮಾನ್ಯನಂತೆ ಬುಗುರಿ ಆಡುವುದು ತರವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಜಾಲಿಯ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಬುಗುರಿ ಕೇಳಲಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಬಂಗಾರದ ಬುಗುರಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು ರಾಜಪರಿವಾರದ ಮರ್ಯಾದೆ ಉಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಂದಿರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಅವನು ತೋಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬುಗುರಿ ಹಾಡುಲು ಬಂದಾಗ ನೀರು ತರುತ್ತಿದ್ದ ಶೇಷಮ್ಮನ ಕಾಲಿಗೆ ತಗುಲಿ ಅದರ ಮೊಳೆ ನಾಟಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಶೇಷಮ್ಮ ಕೆಳಗೆ

ಬೀಳಲಾಗಿ ಬಾಲವದ್ರಾಜ ಓಡೋಡಿ ಬಂದು ಅವಳ ಕಾಲಿಗೆ ನಾಟಿದ್ದ ಬುಗುರಿಯನ್ನು ಕೀಳುತ್ತಾನೆ. ಕೋಪದಿಂದ ಶೇಷಮ್ಮ ಅವನನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾಳೆ. ಶನಿವಾರ ಹುಟ್ಟಿದ ನೀನು ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲಾ ರಂಡೇರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೀಯಾ, ನಿನ್ನಿಂದಾಗಿ ರಾಜರೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಲಾಗಿ ಹೋದರು, ನಿನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಕೊಂಡೊಯ್ದನೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಡೆಗೆ ಊರಿನ ರಾಜಾಜ್ಞೆ ನೆನಪಾಗಿ ನಡುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ತಲೆ ಕಡಿದು ಅಗಸೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆಂದು ಅವಳು ಆ ಮಗುವಿಗೆ ತಾನು ಬೈದದ್ದು ಅವನನ್ನಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೋ ಬೈದೆನೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಬಾಲಕ ಬಾಲವದ್ರಾಜ ತಾನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು, ತಾಯಿಯೇ ತನ್ನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಳೆಂದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮಂದಿರಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಶೇಷಮ್ಮನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೊಡಮ್ಮಂದಿರ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ದೊಡ್ಡದಾಗೆ ಮಾತಾಡೋ ದೊಡ್ಡಮ್ಮನವರೇ ಕೇಳಿರಿ ಅಂದ. ಆರು ಮಂದಿ ತಾಯಂದಿರ ಎದೆ ತಣ್ಣಗಾಗಿ ಬಿಡ್ತು. ಇವನಿಗೇನೋ ನಿಜಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಹೋಗಿರಬೇಕೆಂದು ಭಯಭೀತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾತಕ್ಕೆಂದರೆ ಇರುವ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕನು ಮಾಯಲ ಫಕೀರನಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಹೋದರೆ ಏನು ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಆತಂಕ ಅವರದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಏಳು ಗುಡ್ಡದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅವನ ಸೆರೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅವರ ಅನುಮತಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ವಂಶೋಧ್ಧಾರಕನು ನೀನೊಬ್ಬನೇ, ನೀನು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಎರಡು ಬೊಗಸೆ ಮಣ್ಣು ಹಾಕಿ, ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ತೋಯಿಸಿ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನ ಕಾಂಡವನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾನೆ. ಅಮ್ಮಾ ಇಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಿರುವ ಈ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನ ಸಸಿಯು ಒಣಗಿದರೆ ನಾನು ಸತ್ತಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದವನು ತನ್ನ ಅಜ್ಜನ ಮೂರುವರೆ ದಡೇವು ತೂಕದ ಚಂದ್ರಾಯುಧ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ದೊಡ್ಡಮ್ಮಂದಿರ ಕಾಲಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸೆರೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ತರಲು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಅವನ ಪಯಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಭೂಪತಿರಾಜನ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆ ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಗಸೆ ಬಾಗಿಲ ಸಮೀಪದ ಜಗದಾಂಬ ದೇವಸ್ಥಾನವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಸನ್ನೀವೇಶ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವಳ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗತಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವ ಹುಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮಳು ಯಾವಾಗಲೋ ಸರ್ಕಸ್ ಒಂದರಿಂದ ಹುಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಊರಿನ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಜನರನ್ನು ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಹುಲಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಂದು ಅದರ ಶವವನ್ನು ಅಗಸೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಜನ ಜೀವಂತ ಹುಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿ ಓಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಜೀವಂತ ಹುಲಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದನ್ನು ಕೊಂದವನು

ಬಾಲವದ್ರಾಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಗೆ ರಾಜ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಂದವನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ಭೂಪತಿ ರಾಜನ ಮಗಳು ಮಾಣಿಕ್ಯಮ್ಮಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮಾಣಿಕ್ಯಮ್ಮಳನ್ನು ಅವಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಪಯಣ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ತಾನೆ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದವನನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಕಳಿಸಬಾರದೆಂದು ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ಅಡುಗೆ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಾರವರ ಶೇಷಪ್ಪನನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುತಂತ್ರಿ ಶೇಷಪ್ಪ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನನ್ನೇ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಡವಿ ಪರಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಈ ಭಾಗವಂತೂ ಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈರಮ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕಥಾನಕವಾಗಿದೆ. ಶೇಷಪ್ಪನ ಕುಂತಂತ್ರದಿಂದ ಬಾವಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ರಾಜನೋರ್ವ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆ ಕಾಳಿಕಾದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದಿದ್ದಾಗ ವಿಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನ ವನ್ಯಮೃಗಗಳು ಆ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ರಾತ್ರಿಯ ಅಪವೇಳೆ ಹುಲಿ ಮತ್ತು ಕರಡಿಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ವಿಗ್ರಹದ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಸ್ನೇಹದಿಂದಿದ್ದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗಹನವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾಲೋಚನೆ ನಡೆಸಿರುವುದನ್ನು ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಆಹಾರ ದೊರೆಯದೆ ಉಪವಾಸದಿಂದಿದ್ದ ಗುಳ್ಳೆ ನರಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಹಾಗೆ ಉಪವಾಸವಿದ್ದ ನರಿಯು ತನ್ನ ಸಹ ಕಾಡು ಮೃಗಗಳಿಗೆ ನಾಳೆ ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಊಟ ಸಿಗುವುದಾಗಿಯೂ, ಅಲ್ಲೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಕುಸುಮಾವತಿ ಪಟ್ಟಣದ ಅರಸು ಕುಸುಮರಾಜನ ಮಗಳು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆಂದು, ಅವಳ ಎಡಗಾಲಿನ ಹೆಬ್ಬೆರಳಿಗೆ ಬೇತಾಳದ ಹುಣ್ಣಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸುಡುಗಾಡಿಗೆ ತಂದು ಹೂಳುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತೋಡಿ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ನರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸತ್ತವರು ಎದ್ದು ಕೂತರೆ ನೀನೇನು ತಿನ್ನುತ್ತೀಯಾ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನರಿಯು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರು ಯಾರಾದರೂ ಎದ್ದು ಕೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ವಿಸ್ಮಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಸತ್ತವರನ್ನು ಎದ್ದುಕೂರಿಸ ಬಲ್ಲವರು ಯಾರಾದರೂ ಇದ್ದಾರೆಯೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹುಲಿ ಕರಡಿಗಳೆರಡೂ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಳ್ಳೆ ನರಿಯೇ, ಇದೇ ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಬಿಳಿಗೆನ್ನೆಲೆ, ಕೆಂಪುಗೆನ್ನಲೆ, ನೀಲಿಗೆನೆಲೆ ಎನ್ನುವ ಮೂರು ಗಿಡಗಳಿವೆ. ಆ ಮೂರೂ ಗಿಡದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜಿ ಅದರ ರಸವನ್ನು ಸತ್ತವರ ಮೂಗಿಗೆ ಹಿಂಡಿ, ಅದರ ಎಲೆಯನ್ನು ಕಾಲಿನ ಹುಣ್ಣಿಗೆ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಗಾಯ ಹೇಳ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸತ್ತವರು ಎದ್ದುಕೂರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಇದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಗುಳ್ಳೆ ನರಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕುಸುಮಾವತಿಯನ್ನು ಬದುಕಿಸುವ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಆ ನಾಟಿ ಔಷಧವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಒಮ್ಮತಕ್ಕೆ ಬರದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಬೆಳಗಾದುದರಿಂದ ಅವು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಿವರಿಸಿದ ಹಾಗೆಯೇ ದೇವಸ್ಥಾನದ

ಮೇಲುಗಡೆ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆ ಔಷಧೀಯ ಗಿಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಅವುಗಳ ಎಲೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಕುಸುಮಾವತಿ ಪಟ್ಟಣದ ಕಡೆ ಪಯಣ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಕುಸುಮಗಂಧಿಯು ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಶವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆಂದು ತರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಬಹು ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರಿಂದ ಶವವನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿ ಕುಸುಮಾವತಿಗೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಮೂಗಿಗೆ ಹಿಂಡಿ, ಎಡಗಾಲ ಹೆಬ್ಬೆರಳಿನ ಹುಣ್ಣಿಗೆ ಎಲೆಯ ರಸವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಾಗಿ ಅವಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕೂರುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜ ಈ ಮೊದಲೇ ಡಂಗುರ ಹೊಡೆಸಿದಂತೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಟ್ಟವನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಬಾಲವದ್ದರಾಜನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದಲೂ ಪಯಣ ಮುಂದುವರೆಸಿದ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ, ತಾಯಿಯನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ದಾರಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೂವಾಡಗಿತ್ತಿ ಹೂಗಾರರ ಸುಬ್ಬಮ್ಮಳನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವಳು ದಿನವೂ ಮಾಯದ ಫಕೀರನಿಗೆ ಏಳುಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹೂ ಕೊಟ್ಟು ಬರುತ್ತಿದ್ದಳು. ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಅವಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಸುಬ್ಬಮ್ಮನ ಮಗಳ ಮಗ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ, ಆಕೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಎಲ್ಲಾ ಚಲನವಲನ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇವಳ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಾಯಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಬಗೆಗೆ, ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಬಗೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಏಳುಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಏಳುಗುಡ್ಡದ ಗವಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರದ ಗುಂಡಿನ ಕೆಳಗೆ ನಾಗಮ್ಮ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಫಕೀರ ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಬೂದಿ ಮಾಡಿ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ತುಂಬಿ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಗೂಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತೂಗು ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಫಕೀರನಂತೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಸೆರೆವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದ ದೆವ್ವಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಗವಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬೂದಿ ಜೋಳಿಗೆ ತಂದು ಮಂತ್ರದಂಡದಿಂದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಅಲ್ಲಿ ಸೆರೆಯಾಗಿದ್ದ ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಸಹ ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿ ಅವುಗಳ ಸ್ನೇಹ ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸುಬ್ಬಮ್ಮನ ಮೂಲಕ ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ಹೂವಿನ ಹಾರು ತುರಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಳಸಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಬಡಿದೇಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ಹೂವಿನಿಂದಲೇ ಹೆಣೆದ ಷರಾಯಿ, ಹಾರ, ತುರಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ಫಕೀರ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಒಲಿಯುವಂತೆ ಪೀಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವಂತೆ ನಟಿಸಿ ಅವನ ಜೀವ ಎಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಅವಳು ಅವನನ್ನು ನಂಬಿಸಿ ತಾನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಅವನ ಜೀವಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಅಪಾಯ ಬಂದೊದಗಿದರೆ ಏನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಅವನು ಏಳು ಸಮುದ್ರಗಳಾಚೆ ದ್ವೀಪವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾವಿನ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವ ಸಾವಿರ ಬಣ್ಣದ ಗಿಳಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವವಿರುವುದಾಗಿ, ಯಾರೂ ತನ್ನನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡಲಾರರೆಂಬುದಾಗಿ ಧೈರ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಆ ಗಿಳಿಯನ್ನು ತರಲು ಪಯಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ.

೭.೩.೮. ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮಳ ವಿಮೋಚನೆ

ಕಡು ಕಷ್ಟದಿಂದ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಜೀವವಿರುವ ಗಿಳಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಹೂವಾಡಗಿತ್ತಿ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಈ ಗಿಳಿ ಎಲ್ಲಿಯದು ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗಿಣಿಗಳನ್ನು ಸಾಕಬಾರದೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ ಅವನು ಯಾರೋ ದನಕಾಯುವ ಹುಡುಗರಿಂದ ಈ ಗಿಳಿ ತಂದದ್ದಾಗಿಯೂ, ಇಂತಹ ಮಾತಾಡುವ ಗಿಣಿ ಇದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ಹೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬೆಲ್ಲಾ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಜೀವವಿದ್ದ ಆ ಗಿಳಿಯು ಹೂವಾಡಗಿತ್ತಿ ಸುಬ್ಬಮ್ಮಳಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಚೀಲದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಿಡುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಹೊರಬಂದಾಗ ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ನೀನು ತಂದಿರುವುದು ಗಿಳಿಯನ್ನಲ್ಲ, ದೆವ್ವವನ್ನು ಎಂದು ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಮಯ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿದೆ.

ಅವ್ವನ ಮನಿಗೆ ಬಂದ.
ಏನಲೋ
ಮಿಸ್ಕಾಡತೈತಿ ಕೈಚೀಲದಾಗೆ
ಅಮ್ಮಾ
ನಮ್ಮ ಹೂವಿನ ತೋಟದಾಗ ಗಿಣಿ ಹಿಡ್ಕಂಡು
ದನಕಾಯೋ ಹುಡುಗರು ಹಾಡ್ಕಂತಿದ್ರು
ಹತ್ತುರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಗಿಣಿ ಕೊಂಡುಕಂಡೆ.
ಅಯ್ಯಯ್ಯಪ್ಪಾ.
ಹತ್ತುರೂಪಾಯಿಯಾ
ನಿನ್ನ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗ.
ಈ ಗಿಣಿಯಾಕ ತಂದಲೋ
ಸಾವಿರ ಬಣ್ಣದ ಗಿಣಿ
ಸಾವುರು ಮಾತಾಡ್ತದಪ್ಪಾ ಇದು .

ಊರಿಗೆಲ್ಲ ಜಗಳ ಹಚ್ಚೋದೂ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಇದ್ದ ಗುಣ ಹೇಳೋದು ಇದು .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಇಲ್ಲದ್ದ ಹಾಳು ಮಾಡೋದು .... ತಂದಾನ ತಾನ

ಅಯ್ಯೋ.
ಜೀರಗರ ಕುಲ ಆದ ಮೇಲೆ ಗಿಣಿ ಇರಬೇಕವ್ವಾ.
ಯಾಕಲೋ.

ಇಂತೋರ ಓಣಿಗೆ ಹೋಗು
ಹೂವ ಜಗ್ಗಿ ತಕ್ಕಂಬತಾರ ಅಂತ ಹೇಳುತೈತಿ.

ಗಿಣಿ ನೋಡಿ ಬಂದು ಹೇಳಿಬಿಡ್ತಾತವೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಜಲ್ದಿ ಹೋಗಿ ಕೊಡ್ತೀಯೋ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ನಿನಗೆ ಯಾಪಾರಾಗುತ್ತೈತಿ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಸರಿಬಿಡಪ್ಪಾ ಅಂದ್ನು.
ಪಡಗದಾಗ ಹಾಕಿದ.
ಪಡಗಮ್ಯಾಲೆ ಪಡಗ ಮುಚ್ಚಿದ.
ಆಗ, ಯವ್ವಾ.
ಸಾನ ಮಾಡ್ಕಂತಿನಂತ ಸಾನ ಮಾಡ್ಕಂಡ.
ಆ ಪಡಗಿನಾಗ ಮುದುಕೀನ ಗಿಣಿ
ಏನಂತ ಬೆದರಸ್ತೈತಿ.

ಅರೇ ಮುದುಕಿರೇ .... ತಂದನ
ಗಡಿಗಿ ತಗೀಬಾರೇ .... ತಂದನ
ಹಾರಿ ಹೋಯ್ತಿನಿ ನಾನು .... ತಂದನ
ತೂತು ಹೊಡಿಯಾಲೇ .... ತಂದನ
ತೂರ್ಕಂಡು ಹೋಗ್ತೀನಿ .... ತಂದನ
ಲಬೋ ಲಬೋ ಬಾಯಿ ಬಡಿದಾಳು ಮುದುಕಿ .... ತಂದಾನ ತಾನ
ಏನೋವ್ವಾ.
ಅಯ್ಯಯ್ಯಪ್ಪಾ
ನಿನಗೇನು ಬಂತಲೋ.
ಸುಡುಗಾಡು ದೆವ್ವತಂದು ಮನೆಯಾಟ್ಟೀ.
ಅದು ಗಡಿಗಿ ತೆಗಿಬಾ ಹಾರಿ ಹೋಗ್ತೀನಿ.
ತೂತು ಹೊಡಿ.
ತೂರ್ಕಂಡೋಗ್ತೀನಿ ಹೂ ಅಂತಾದಪೋ.
ಯವ್ವಾ
ಎತ್ತಿದಾ ಗಡಿಗಿ ಅಂದ.
ಇಲ್ಲಪೋ ನಾನು ಮುಟ್ಟಕೇ ಹೋಗಿಲ್ಲ.
ಮಗ ಬಟ್ಟೆಗಳು ತಕ್ಕಂಡು ಅಂಗೇ ಬಂದ.
ಬಂದು ಊಟ ಮಾಡ್ದ.

ಆಗ ಕೈಚೀಲದಾಗ ಹಾಕ್ಕಂಡ ಗಿಣಿನ.

ಎಲ್ಲಿಗೋಗ್ತೀಯಲೋ.

ಅಯ್ಯೋ.

ತ್ವಾಟದತಾಲಿ ದನಗಳು ಕಾಯಕೋಗ್ತೀನಿ ಅಂದ.

ಮತ್ತೆ ಗಿಣಿಯಾಕ ಹೋಯ್ತು.

ಅಲ್ಲಿ ಆಡ್ಕಂತಿರ್ತಿನಿ.

ಅವನು ಇಲ್ಲೇ ತೋಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತೇಂದು ಹೇಳಿ ಮೋಡಿಕಾರನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಮಾಯದ ಫಕೀರನ ಎದುರು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನನ್ನ ಎದುರು ಬಂದು ನಿಂತ ನೀನು ಯಾರೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ ತಾನು ಮೋಡಿಕಾರನೆಂದು, ಮೋಡಿ ಆಟ ಆಡಲು ಬಂದಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀನು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಮೋಡಿ ಆಟ ಆಡಿಕೋ, ಇಲ್ಲಿ ಆಡಬ್ಯಾಡ ಹೋಗು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಫಕೀರನಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮೋಡಿ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸು, ನಿನಗೆ ಅಚ್ಚೇರು ಕಡಗ ಹಾಕುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನೀನು ಸೋತರೆ ನನಗೆ ಅಚ್ಚೇರು ಕಡಗ ಹಾಕು ಎಂದು ಪುಸಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಫಕೀರನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮಂಡಲ ಬರೆದು ಆ ಮಂಡಲದ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಪಡಗ ಇಟ್ಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಣ ತುಂಬಿ ಇಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತಾ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಗೋಣು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮುರಿದು ಆ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿನ ಪಡಗದಲ್ಲಿನ ಹಣವನ್ನು ಬಾಯಿಯಿಂದ ತೆಗೆಯುವಂತೆ ಹುಡುಗ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಳು ಕೋಟಿ ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಕರೆದು ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಬ್ಬರಿ ಬಟ್ಟಲ ಹಾಕಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಉರಿ ಹಚ್ಚಿಸಿದ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬಂದ ಫಕೀರ. ಹುಡುಗ ಕೈಚೀಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಗಿಳಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಕಾಲು ಮ್ಯಾಕೆ ಮಾಡಿ ತಲೆ ಕೆಳಗೆ ಮಾಡಿದ. ಫಕೀರ ಪಡಗ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸುತ್ತುವರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಲವದ್ದರಾಜನ ಕೈಯಲ್ಲಿನ ಗಿಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಫಕೀರನಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಅರಿವಾಗತೊಡಗಿತು. ಅದು ಸಪ್ತ ಸಮುದ್ರದಾಚೆಗಿನ ಮಾವಿನಮರದಲ್ಲಿ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಇದ್ದ ತನ್ನ ಜೀವವಿರುವ ಗಿಳಿ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ತತ್ತರ ನಡುಗ ತೊಡಗಿದ. ಈ ಗಿಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತಂದಿದ್ದೀಯಾ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ತಮಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾರೋ ದನಗಾಹಿ ಬಾಲಕರು ಹಿಡಿದು ಆಟವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗಿಣಿ ಇದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹತ್ತು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಂದ ತಂದೆನೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಾವಿರ ಬಣ್ಣದ ಗಿಣಿಗೆ ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ಕೊಡ್ತೀನಿ. ಗಿಳಿಯನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಡು ಅಂದ ಫಕೀರ. ನೀನು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಕೊಟ್ಟರೂ ಈ ಗಿಣಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ. ಆದರೂ ಮಾಯದ ಫಕೀರ ಅವನನ್ನು ಕಾಡಿಬೇಡಿ ಗಿಣಿಗಾಗಿ ಅಲವತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಇಲ್ಲಿ ಶಿಲೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸು ಆಗ ಈ ಗಿಣಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿದ ಫಕೀರನು ಗುಡಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಧ್ವಜವನ್ನು ತಂದು ಆ ಶಿಲ್ಪಗಳೆಡೆ ಬೀಸಿದ. ಅಲ್ಲಿ ಅಜೀವವಾಗಿ ಕಲ್ಲಾಗಿದ್ದವರೆಲ್ಲಾ ಜೀವ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿಂತರು. ಕೂಡಲೇ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಸೈನಿಕರು ಜೀವಂತವಾದ

ಕ್ಷಣವೇ ಮಾಯದ ಫಕೀರನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಸಮಾಧಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಾಯದ ಫಕೀರನಿಗೆ ವಿವೇಕ ಹೇಳಿ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಈಗಲಾದರೂ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನ್ನ ಜೀವ ಹೋದರೂ ತಾನು ಅವಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಭಯದಿಂದ ಫಕೀರನು ಜೋಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೂದಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರೆ ಈಗಲಾದರೂ ಆ ಗಿಣಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಫಕೀರ. ಆದರೆ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಗಿಣಿಯ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಕೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಫಕೀರನ ಕೈಗಳು ಸಹ ಕತ್ತರಿಸಿ ತುಂಡಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಗಿಣಿಯ ಎರಡು ಕಾಲು ಮುರಿಯಲಾಗಿ ಫಕೀರನ ಕಾಲುಗಳು ತುಂಡಾಗಿ ದೊಪ್ಪನೆ ನೆಲಕ್ಕೆ ಕಡೆದು ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರು ಬದುಕುವ ಅದಮ್ಯ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಫಕೀರನು ಆ ಗಿಣಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೆ ಇಡು, ಓಡಿ ಬಂದು ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ದೇಹವನ್ನು ಹಾವಿನಂತೆ ತೆವಳುತ್ತಾ ಮುಂಬರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲವದ್ದರಾಜನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನರಿಗೆ ನೀನು ಹಿಂಸಿಸಿದ್ದೀಯಾ, ಎಷ್ಟೊಂದು ರಾಜ್ಯಗಳು ನಿನ್ನಿಂದಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಗಿಣಿಯ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ತಿರುಚಿ ಬೆಂಕಿಗೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫಕೀರ ಸತ್ತು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಫಕೀರನ ಬೂದಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗೋರಿ ಕಟ್ಟಿ ಎಣ್ಣೆ ಮಾರುವ ಸಂಗಮ್ಮಳಿಗೆ ಅವನ ಸಮಾಧಿಗೆ ಹೂ ಎಣ್ಣೆಯ ಸೇವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂಭತ್ತು ಕೋಟಿ ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಸೆರೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಏಳು ಗುಡ್ಡುಗಳನ್ನು ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಸುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

ಆಗ ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ತಾಯಿಯ ಕೈಹಿಡಿಯುವಂತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಕೋರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ತಾನೆ ಶಿಲೆಯಾಗಿದ್ದವನು ಜೀವ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಂದೆ ಹೆಂಡತಿಯು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರಣ ಅವಳ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿರ್ಲಜ್ಜನಾಗಿ ಫಕೀರ ಈಕೆಯನ್ನು ಕರೆತಂದು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದವು. ಅವನು ಇವಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆಯೇ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲೇ ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಿದ ಕೊಡಪಾನದಲ್ಲಿ ನೀರು ಹಾಕಿಸಿ, ಬಿಳಿಸೀರೆ ಉಡಿಸಿ, ಬೆಂಕಿಯ ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಅವಳು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅವಳು ಸುಡದೇ ಇದ್ದರೆ ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಆಗ ಏನಂದಾ
ನಡಿಯಪ್ಪಾ ನನ್ನ ತಾಯಿನಿಡಿ.
ಅಯ್ಯಯ್ಯಪ್ಪಾ
ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಇಟ್ಟಕಂಡವುನು

ಈಕೆನ ಮುಟ್ಟದೇ ಬಿಟ್ಟನಾ
ಅಂಗಲ್ಲಾ
ತುಂಬಿದ ಕೊಡಪಾನ ನೀರಾಕಬೇಕು
ಬಿಳೀಸೀರೆ, ಹುಡಿಯಕ್ಕಿ ಹಾಕಬೇಕು.
ಬೆಂಕಿ ಗುಂಡುತಲ್ಲಿ ನಿಂದ್ರಸಬೇಕು ನಿಮ್ಮಮ್ಮನ
ಸುಡಲಾರದಂಗೆ ಹಾಲು ಗುಂಡಾಗಬೇಕು
ಬೆಂಕಿ ಗುಂಡೋಗಿ ಹಾಲು ಗುಂಡಾಗಬೇಕು

ಅಂಗಾರೆ ನಾ ಕೈ ಹಿಡೀತಾನಿ ಮಗನೆ ..... ತಂದಾನ
ಹಾಲು ಕುಲ ನಮದಪ್ಪಾ ..... ತಂದಾನ
ಹಾಲಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು .... ತಂದಾನ

ಸರಿ ಬುಡಪ್ಪಾ ಅಂತ.
ತಾಯಿನ ಬೆಂಕಿ ಗುಂಡಿನಾಗೆ ನಿಂದ್ರಸುಬಿಟ್ಟ
ಬೆಂಕಿ ಧಗ ಧಗ ಉರೀತಿದ್ರೆ

ಉರಿಯೋಗುಂಡಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ
ಮೇಲೆ ಕುಂತಳಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ
ಕೈಯಿ ತೋರಿಸ್ಯಾಳಮ್ಮಾ .... ತಂದಾನ
ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಳೆ .... ತಂದಾನ
ಉಡಿಯಕ್ಕಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ
ತಲೆಮ್ಯಾಲೆ ತುಳಸಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ
ಉರಿಯೋ ತುಳಸಿ ಹಾಕ್ಯಾರೆ .... ತಂದಾನ
ಹಾಲುಗುಂಡವಾಯ್ತು.... ತಂದಾನ ತಂದಾನ

ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಂದಿಸಿ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಪಯಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಸುಮಗಿರಿ ಹಾಗು ಭೂತಿರಾಜನ ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಪಾನಗಲ್ಲು ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವಂತೆ ದೀಪಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ ದೀಪ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಡ್ಡರ ನೀಲಮ್ಮನ ಮಗಳು ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನು ಕುಲಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವನು ಮೂರು ಜನ ಹೆಂಡಂದಿರನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೆ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಯ ದ್ವೇಷ ಭುಸುಗುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ದಂಡಿಕೋಟೆಯವರು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯದ ಫಕೀರನನ್ನೇ ಕೊಂದು ಶಿಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು

ಬಂದಿದ್ದಾನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಮಲಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಸುಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಮಲಗಿದ್ದ ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಮಗನನ್ನು ಉಳಿಸುವಂತೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗಿ ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಮಳೆ ಸುರಿದು ಬೆಂಕಿ ನಂದಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದವರು ದುಷ್ಟಲೋಕದವರು. ಇಂತಹ ದುಷ್ಟಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಾಲವದ್ದರಾಜನಂತವರು ಇರಬಾರದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಆಕಾಶದಿಂದ ಹೂವಿನ ತೊಟ್ಟಿಲನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಲಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಾಲವದ್ದರಾಜ ಮತ್ತು ಆತನ ಮೂವರು ಮಡದಿಯರು ಕುಳಿತು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ದೇವಲೋಕದ ಹೂವಿನ ತೋಟಗಳಿಗೆ ನೀರು ಹರಿಸುವಂತಹ ಪವಿತ್ರ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕತೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೭.೩.೯. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ : ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಶಯಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಅಪಮಾನಕರವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳಿಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರುವ ಅನರ್ಹತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೇಯೇ ಹೊರೆಸುವ ಹುನ್ನಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ತನಗೆ ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕುವುದು ಸಹ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಪಿಂಡಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಕುಮಾರರಾಮಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹರಿಯಾಳದೇವಿ ಜಟಿಂಗೇಶ್ವರನಿಂದ ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಹಾಗೂ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ನಾಗೇಂದ್ರನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಪಡೆಯುವುದು, ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಗೌರಿಯಿಂದ ಖರ್ಜೂರದ ಫಲ ಪಡೆಯುವುದು ಎಲ್ಲದರ ಆಶಯಗಳೂ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಳದಾರಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ ನಿರ್ಬಂಧದ ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ಜಿಗಿಯುವ ಉಪಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಂಗವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಗೇಂದ್ರನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ತಾಯಿಯಾದ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮಳು ಸಹ ಮದುವೆಯಾದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರಿಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಗೌರಿ ಖರ್ಜೂರದ ಫಲ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಬಾಲವದ್ರಾಜನೆಂಬ ಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಮಹಿಳೆಯೇ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನವರಿಂದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು "ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿ ದೇವಿ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶುಕ್ರವಾರದ ದಿನ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯದ ಬನಿ. ಕಾವ್ಯ ಭಾವ ಅತ್ಯಂತ ಮನಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದುದು. ಗಂಡಸರು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕಾವ್ಯ ಕುಗ್ಗುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರ ಕಾವ್ಯ ನಿರೂಪಣೆ ಆ ನೆಲೆಯ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತಾರೆ. ನಿರೂಪಣೆ, ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು, ಶಿಷ್ಟ ಕಥನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಕಾವ್ಯದ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ಗಾಯಕರಿಂದ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಒಂದೆಡೆ, ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅವರ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವು ಕಥನಗಳ ಭಿನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲೂ ಕೂಡಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಹೇರಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮಾನಸಿಕ ದಾಸ್ಯವನ್ನೂ ಸಹ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಕಥನ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳ ಮೌಖಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಾಗ (ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿರುವವರು ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನವರಾಗಿದ್ದಾರೆ) ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಮಾನಸಿಕ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯ ಮೂಲಕ ಇಂತಹ ದಾಸ್ಯವನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಕಟುವಾಸ್ತವದ ಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ, ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ದಾಟುವ ಮನೋಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಈ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷನೇ ಮೌಖಿಕ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ನಿರೂಪಕನಾಗಿದ್ದಾಗಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಸಹ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

ಮೂಲತಃ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಆಂಧ್ರದ ರಾಯಲಸೀಮೆಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ತೆಲುಗು ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಈರಮ್ಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿವೆ. ಮೂಲತಃ ಅವರು ತೆಲುಗು

ಗಾಯಕರಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿವರಗಳು ಅಲ್ಲಿಯವೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡಿರುವ ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳ ಅಂತರ್‌ಯುದ್ಧಗಳು ಸಹ ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಛಾಪನ್ನು ಫ್ಯಾಕ್ಷನಿಜಂ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರ ಕಾದಾಟಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾದ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ದಾಳವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಸಂಪತ್ತಿನ, ಭೋಗದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ಪೊರೆಕಳಚಿ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಂಡವು.

ನಾಗೇಂದ್ರನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಮ್ಮ ಏಳು ಜನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಏಳು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ವರ ಪ್ರಸಾದಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಭೂಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಡಲೊಪ್ಪದೆ ಬದಲಿಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಗೇಂದ್ರ ಅವಳನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ನವಭೋಜರಾನು ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಿಗಳ, ಹಿತೈಷಿಗಳ ಸಲಹೆಯಂತೆ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡಲು ಹೆಣ್ಣೊಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣ ನೀಡಿಯೂ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬರುವವಳು ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ, ತಂದೆಯಿಂದ, ಮನೆಯಿಂದ ದೂರ ಮಾಡುವ ಆಶಯಗಳು ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಸವತಿ, ಸವತಿಯ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ದ್ವೇಷ, ಗಂಡನು ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಅವಳ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುಣಿಯುವುದು, ಅವಳ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಅವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಡಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವುದು ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನದಲ್ಲೂ ಇದು ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅದು ಹೇಗೆ ನ್ಯಾಯ, ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಹಾಗೂ ಉಚಿತ, ಅನುಚಿತಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ

ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣೂ ಸಹ ಗಂಡಿನ ಆತ್ಮಗೌರವ, ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣು ಪಾಲು ಮಾಡುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಶೋಷಿಸುವ ಪರಿ, ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಮಾಣಿಕ್ಯದೇವಿ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಸಾಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ? ನವಭೋಜರಾಜ ಯಾಕೆ ಅಸಹಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ? ಸವತಿ ಮತ್ಸರದ ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ? ನವಭೋಜರಾಜರಂತಹ ಗಂಡಸರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಬಗೆಯನ್ನು ಇಂತಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಪುರುಷನ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಒತ್ತಡದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದಾಗಿರಬೇಕು. ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯು ಸಹ ಪುರುಷನ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಒಂದೆಡೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯೂ ಅಂತಹ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸೇಡಿನ ಉಪಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪುಟಿದೇಳುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರುದ್ಧದ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತಿರುಗುಬಾಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಮಾಣಿಕ್ಯದೇವಿ ಅಣತಿಯಂತೆ ಕಾಡಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಾಗ ಸತ್ತ ಭೂಲಕ್ಷ್ಮಿದೇವಿಯು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಕ್ಷಣಾ ಕವಚದಂತೆ ಕಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬಸವಳಿಸಿದಾಗ ಆಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಹಾಲುಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾಗೇಂದ್ರನ ವ್ಯಗ್ರತೆಗೆ ರಾಜನ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲಾ ಹಾಳಾಗಿ ತಿನ್ನಲು ಅನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಪರದಾಡಬೇಕಾದ ನವಭೋಜರಾಜನ ಸ್ಥಿತಿ ಕೂಡ ಬೇರೇನನ್ನೋ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜ ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಕೂಡ ಕಾಡಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಶಾಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಹುಲಿಯಾಗುವ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಊರಿನ ಸಹವಾಸವೇ ಬೇಡವೆಂದು ದಂಪತಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಏಳು ಜನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಸಹ ಈ ದಂಪತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಗಂಧವರಾಜ ಹುಲಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ದೇವಗಿರಿ ರಾಜ್ಯದ ಏಳು ಜನ ಯುವರಾಜರು ಹುಲಿ ಮನೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊಕ್ಕಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡೆವಕ್ಕಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ

ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಏಳು ಜನ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರನ್ನು ನೋಡಿ ಮೋಹಗೊಂಡ ಆ ಏಳು ಜನ ಸಹೋದರರು ಅವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಸಣ್ಣವಳೇ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ.

ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ರಾಜ್ಯಗಳೇ ಆಗಲಿ ಪಾಳೆಯ ಪಟ್ಟುಗಳೇ ಆಗಲಿ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ವೈವಾಹಿಕ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಂತಹ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ.

ದಂಡಿಕೋಟೆ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟಿಗೂ ಮತ್ತು ದೇವಗಿರಿ ಪಾಳೆಪಟ್ಟಿಗೂ ಯುದ್ಧವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ದೇವಗಿರಿ ಪಾಳೆಪಟ್ಟಿನ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಆರ‍್ವರು ರಣರಂಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಯವನಾದ ಮುನಿವದ್ರಾಜನನ್ನು ಅಂತಃಪುರ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವನನ್ನು ರೇಗಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಶೌರ್ಯ ಪ್ರತಾಪಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೊರಡುವಾಗ ಬಾಣಂತಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಯಾರೇ ಬರಲಿ ತಾನು ಹಾಕಿದ ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟಬಾರದೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಗಿಲ ಬಳಿ ಯಾರೂ ಪ್ರವೇಶಿಸದಂತೆ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ನೀಲೇಗೌಡನು ಕುಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯಂತೆ ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಸಂಕವ್ವಳನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗಡೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿ ಮಂಡಲಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಹೆಂಗಸಿನ ಶೀಲ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಶೀಲರಕ್ಷಣೆಯೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ವೈರುಧ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಗಂಡಿಗಿರದ ಶೀಲವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಅತಿರೇಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶೀಲ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಇಂತಹ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬೇಲಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿರೋಧ ಇವು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನತೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳ ನಡುವೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಥವಾ ಆದಿಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯಾದ ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ಧರ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವನ್ನಂತೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪುರುಷ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯನಾಗಿರುವುದು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನಗಿಂತ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯವಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಡುವ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು ಸಹ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲುಗೈಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಲೂಬಹುದು.

ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ ಮಾಯಲ ಫಕೀರ ಸಹ ಇದೇ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಈ ಪಾತ್ರದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮ ದೊರೆತಂತಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅವನು ಮುಸ್ಲಿಂನಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ ತೆರೆನಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಕಥನದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಮಗ ಬಾಲವದ್ರಾಜನು ಏಳು ಸಮುದ್ರಗಳಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಮಾವಿನ ಮರದಲ್ಲಿರುವ ಗಿಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನ ಜೀವ ಇರುವುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಂದು ಅದನ್ನು ಸಾಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾಯಲ ಫಕೀರನನ್ನು ಕೊಂದು ತಾಯಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೂ ಅವಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಮುನಿವದ್ರಾಜನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಫಕೀರನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಫಕೀರನಿಂದ ಅವಳ ಶೀಲ ಹರಣವಾಗಿರುವ ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆಯ ಹಾಗೆ ಅವಳ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆದುಹೋಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶೀಲದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅವಮಾನಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೭.೪. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ

೭.೪. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಥನಕಾವ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ 'ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಯ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿರದೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಜನಪದರ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವವಾಗಿದೆ. ಪೌರಾಣಿಕತೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಕಥನವೇ ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ. ಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ರಾಜನ ಮಗನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನ ಬಲಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಅದ್ಭುತ ರಮ್ಯಕಥನಕ್ಕೊಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯು ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಿಮಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಾರಾಡುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮತ್ತು ಲೋಹದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಾಗೆಗಳು ರೋಬೋಗಳಂತೆ ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತವಾಗಿ ರೆಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಜನಪದ ಕಥನಗಳ ಕರ್ತೃಗಳ ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಅತಿಮಾನುಷತೆಯು ದುರ್ಬಲರ ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಸಿಯಲಾಗಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಇಂತಹ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಉಪಕ್ರಮವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೇ ಕುಂಟ, ಕುರುಡ, ಹೆಳವ ಇಂತವರೇ ಅಂತಿಮ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸುವ ಕಥನಗಳೂ ಸಹ ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಾವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ತಾಯ್ತನದ ನೋವಿನ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾಶಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ರಾಜ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ಮನೆ ದೇವರು ಕಾಳಿಕಾದೇವಿ. ಅವಳ ವರ ಪ್ರಸಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ರಾಜನಿಗೂ ಮತ್ತು ರಾಣಿ ನೀಲವೇಣಿ ದೇವಿಗೂ ಜನಿಸಿದ ಮಗುವೇ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ. ಕಾಶೀ ರಾಜನಿಗೆ ಎರಡು ಕಾಗೆಗಳು ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಪಶಕುನದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಕಂಬಾರರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಎರಡು ಕಾಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅರಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಅವು ಕೀಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ರೆಕ್ಕೆ ಬಡಿದು ಕಾಕಾ... ಎಂದು

ಕಿರುಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಅದ್ಭುತವು ಎಷ್ಟೋ ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೆ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ಅರಮನೆಯ ಕಾರ್ಯಭಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ರಾಜ್ಯಕಾರ್ಯದ ನಿರ್ಮಿತ್ತ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ನಂತರ ಈ ಕಾಗೆಗಳು ಅಪಶಕುನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಬಡಿಗಿಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಮರದಿಂದ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೀಲುಕುದುರೆ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲೂ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯ ಆಶಿಸ್ಸು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇದು ಅದ್ಭುತವಾದ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುವ ಕೀಲುಕುದುರೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ ರಾಣಿಯರು ಬೇಡವೆಂದು ತಡೆದರೂ ಕೇಳದೆ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿ ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಯಾವ ಕೀಲಿ ತಿರುಗಿಸಿದರೂ ಆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ವಿಧಿ, ಹಣೆಬರಹ, ಸೂತ್ರಧಾರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅದೃಶ್ಯಶಕ್ತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುವುದನ್ನು ಇದು ಸಾಂಕೇತಿಸುವಂತಿದೆ. ಯುವರಾಜ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನೇನೋ ಹತ್ತಿ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಿಧಿಯು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ನಿಂಯತ್ರಿಸಲಾಗದ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯಿಂದ ತುಂಬಾ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಅವನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತಬೇಕಾಗಿಬಂತು. ಹೀಗೆ ಸುತ್ತಿ ಸುತ್ತಿ ಸೋತು ಬಸವಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೆ ಕಾಳಿಕಾ ದೇವಿಗೆ ಮೊರೆ ಇಡಲಾಗಿ ಕುದುರೆ ಕೆಳಗಿಳಿಯಿತು. ಅದು ಗಿಲ್ಕರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಅರಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಇಳಿಯಿತು. ಗಿಲ್ಕರಾಜನ ಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರಿಯಾಗಿದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸಿ ಅನೇಕ ಯುವಕರು ಗಿಲ್ಕರಾಜನಿಗೆ ದುಂಬಾಲು ಬಿದ್ದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಯಾರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಗಿಲ್ಕರಾಜ ಅವಳಿಗಾಗಿ ಕಲ್ಲಿನ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮನೆ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಹೆಂಚಿನ ಮನೆ, ಹೆಂಚಿನ ಮನೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕನ್ನಡಿ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಈ ಕನ್ನಡಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಲ್ಕ ರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನಿರಿಸಿದ. ಇಂತಹ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಆ ಕೀಲು ಕುದುರೆ ಇಳಿಯಿತು. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೂ ಅವಳಿಗೂ ಪರಿಚಯ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ, ಪ್ರಣಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಳು. ದಾಸಿಯರಿಂದಾಗಿ ಈ ವಿಷಯ ತಂದೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆ ಪ್ರೇಮಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿದರು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲು ಮೂರು ಹಗಲು ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಸಮಯ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಉಂಟಾದ ನೀರಿನ ದಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಇಳಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅವಳ ಕಷ್ಟಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಒಂದು

ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು, ಓದುಗರನ್ನು ಡಿಸ್ಟರ್ಬ್ ಮಾಡುವಂತಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಏಕೆ ಈ ಕಷ್ಟಗಳ ಪರಂಪರೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮವೇ ಭೀಕರವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಷ್ಟಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆಯೇನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಮೂಡದೇ ಇರದು. ಆದರೆ ನಿಶ್ಯಂಸಯವಾಗಿ ಇದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮತ್ತದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡಬಹುದಾದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಕಷ್ಟ, ಬವಣೆಗಳ ದುರಂತ ಕತೆಯನ್ನು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಪುರುಷ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ನೋವಿನ, ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನ, ವಿಷಾದದ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.

ಯಮ್ಮಾ
ಬಕ ಬಾರ್ಲೆ ಪಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಳೋ

ಚಂದ್ರಾವತಿ ದೇವಿ ..... ತಂದಾನಾ
ಅಯ್ಯ ಜನ್ಮ ಕಾಪಾಡಯ್ಯ .... ತಂದಾನಾ
ನನ್ನ ಜನ್ಮ ನೀನು ಉಳಿಸಯ್ಯ .... ತಂದಾನಾ

ಬಾಮಾ
ಪಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ದುಃಖ ಮಾಡಿದರೆ
ನಾನು ಏನು ಮಾಡ್ಲಿ
ನಾನೇನು ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾ ....
ಹೆಂಗ ಮಾಡೋದು

ನೀನು ಇಲ್ಲೇ ಇರು
ಆಗ ಸುಂಕೇಶ್ವರ ಹಾಲುಗಿಡ
ಇದೇ ಬಡ್ಡಿಗೆ ಬ್ಯಾನೆ ತಿನ್ನಂಕಂತಿರು
ನಾನು ಯಾವುದಾದರೂ ಪಟ್ಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ
ಇಬ್ಬರು ಮುದುಕಿಯರನ್ನ
ಕರಕಂಡು ಬರತ್ತೀನಿ

ಅಯ್ಯೋ
ಸಾಯುತ್ತೀನಿ ಹೋಗಬೇಡ
ಯಾವ ಪಟ್ಣಕ್ಕೂ ಹೋಗಬೇಡ
ಈಗ ಆ ತಾಯಿ ಜೀವ ಕೊಟ್ಟಾಕಿ

ಆಗ ಕೊಲ್ಲಿನಾಗೆ ಇರೋ ತಾಯಿ
ಜಗದಾಂಬ ದೇವಿ
ಆಗ ಬನ್ನಿ ಮಹಾಂಕಾಳಮ್ಮ ದೇವಿ
ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಉಳಿದರೆ ಉಳಿಸಲಿ
ಇಲ್ಲಂದರೆ ನಿನ್ನ ಮುಂದೇನೆ ಸಾಯುತ್ತೀನಿ
ನೀನು ಮಣ್ಣಾಕಿ ಹೋಗಿಬಿಡು
ಜೀವ ಉಳಿಸಿದಿನಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣಾಕು

ಬಾಮಾ
ಹೆಂಗಾ ಮಾಡಬೇಕು
ಏನೂ ಬೇಡ ನನಗೆ ನೀರೂ ಕುಡಿಸು
ಯುಗಾದಿ ಬೇಸುಗೆ ಕಾಲ
ಆ ಬೆಟ್ಟದ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ನೀರು ಸಿಗಂಗಿಲ್ಲ
ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಹಳ್ಳದಾಗ ನೋಡಿದ
ಎದೆ ಮಟ್ಟ ಕುಣಿ ತೋಡಿ ನೋಡಿದ
ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನೀರೇ ಇಲ್ಲಮ್ಮ ..... ತಂದನಾ
ಬಾಮಾ ನೀರು ಇಲ್ಲವೆ
ಎಲ್ಲಿ ತಂದು ಕೊಡಲಿ .... ತಂದನಾ
ಒಂದೇ ಸೀರೇ ತಂದು ಕೊಂಡಿಯಲ್ಲೋ .... ತಂದನಾ
ಹುಟ್ಟಿದ ಸೀರೇಲಿ ಬಂದಾಳ .... ತಂದನಾ

ತಂದೆ ತಾಯಿ ಎಲ್ಲಾ ಮಂದಿ ನೋಡುತಾರಂತ
ಆಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಸೀರೆಲಿ ಬಂದಾಳ
ಗಂಗಳನ್ನ ಚರಿಗೆಯನ್ನ ತಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ
ಹುಟ್ಟಿದ ಸೀರೇಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಂದಾಳ
ಬಾಮಾ
ಏನು ಮಾಡಲಿ ....
ಅಂಥ ತಲೆ ತಲೆ ಇಡಕೊಂಡು ಅಳುತ್ತಿದ್ದರೆ .....
ಆಗ ಯಾರು ನೋಡಿದರೂ
ಕಾಳಿಕಮ್ಮದೇವಿ ನೋಡಿದಳು ....

ಹೀಗೆ ದಾರಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೀಲುಗುದುರೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸುವವರೂ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆ ನೋವು ತಾಳಲಾರದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿ ದೇವಿ ಬೊಕ್ಕ ಬೋರಲಾಗಿ ಮಲಗಿ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪಾದ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು

ಅಯ್ಯಾ ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಕಾಪಾಡಯ್ಯಾ, ನನ್ನ ಜೀವ ಉಳಿಸಯ್ಯಾ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದೊಂದು ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶ. ಅಯ್ಯೋ, ನಾನೇನು ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾ, ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದ. ಕಡೆಗೆ ನಾನು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಇಬ್ಬರು ಮುದುಕಿಯರನ್ನು ಕರ್ಕೊಂಡು ಬರ್ತೀನಿ. ಅದುವರೆಗೆ ನೀನು ಈ ಸುಂಕೇಶ್ವರ ಹಾಲು ಗಿಡದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಇರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀನು ಯಾವ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೂ ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬ್ಯಾಡ. ಈಗ ನನಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟ ತಾಯಿ ಗುಂಡಿನಾಗಿರೋ ಜಗದಾಂಬ ದೇವಿ, ಬನ್ನಿ ಮಾಂಕಾಳಮ್ಮ ದೇವಿ ನನ್ನ ಜೀವ ಉಳಿಸಿದರೆ ಉಳಿಸಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ರೆ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಸತ್ತರೆ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮಣ್ಣು ಮಾಡಿ ಹೋಗಿ ಬಿಡು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಆಗ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ಗುಂಡು ಜಗದಂಬಾದೇವಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಮುದುಕಿಯರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಚಂದ್ರಾವತಿ ದೇವಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕರೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಸಮೀಪದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವಾಗ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಚೀಲಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಕುದುರೆಯು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಆಕಾಶದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೀಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದಳು. ಹಾಗೆ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ನಿನಗೆ ಚಂದ್ರಾವತಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳ ದೊರೆಯಲಾರದೆಂದು ನೆಲ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕವೇ ನೀನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದಳು.

ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಗಿಡದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಮಗುವಿನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಯಿತೋ ಎಂಬ ಆತಂಕ ಬೇರೆ. ಅವನನ್ನು ಈ ದಟ್ಟಡವಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರೇನೋ ಎಂದು ಅಳುತ್ತಾಳೆ. ಉಪವಾಸ ಅನ್ನ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಹತಾಶಳಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮರದ ಮೇಲಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾಳೆ. ಬೆನ್ನಮೇಲಿನ ಮಗು ಕೆವ್ ಕೆವ್ ಎಂದು ಕಿರುಚುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಬನ್ನಿ ಮಾಂಕಾಳಿ ದೇವಿಯೇ ಮಾರು ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅವಳಿಗೆ ನೀರು ಚಿಮುಕಿಸಿ, ಆರೈಕೆ ಮಾಡಿ ನೀನು ಈ ದಾರೀಲಿ ಹೋದರೆ ಊರು ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಊರನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಟಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭೀಕರ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಳೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಳು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಈರಣ್ಣತಾತನ ಗುಡಿಯನ್ನು ಹೊಗುತ್ತಾಳೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಆ ಗುಡಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರವೇಶವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರ ಗುಡಿಯ ದೀಪವನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದವರು, ಮಕ್ಕಳು ನೋಡಬಾರದೆಂಬುದು ನಿಯಮ.

ಆಗ ಆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪೂಜಾರಿಯಾದ ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿ ಆ ಭೀಕರ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಹುಲಿಯೋ, ಕರಡಿಯೋ ಒಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೆದರಿ ಈರಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ತಾನೂ ಹುಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕರಡಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವನು ಒಳಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಈ ಗುಡಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗದರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣನಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆ, ಪಟ್ಟ ಪಡಿಪಾಟಲು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ. ಅವನು ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಅವಳ ಮೈಮೇಲಿನ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಬಂಗಾರದಂಚಿನ ರೇಷ್ಮೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸಹ ದೋಚುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಊರಿನ ದಾರಿಯೆಂದು ಬೇರಡೆ ದಾರಿ ತೋರಿಸಿ ತಾನು ಊರ ಕಡೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಮಗನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು
ಹೇ ನಡೆ
ಹೊರಗೆ ಹೋಗು ಹೋರಗಡೆ

ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಮಗನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು
ಹೇ
ಯಪ್ಪಾ ನಿನ್ನ ಹಿಂದೆ ಬರುತ್ತೀನಿ
ಹೇ ನನ್ನ ಹಿಂದೆ ಬರಬ್ಯಾಡ
ಕರಕೊಂಡು ಹೋದ್ರೆ ಇವನ್ನೆ ಅಂದರೆ ಆಗೋಯಿತು
ಊರಿಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತೇ ನಾನು ಈರಣ್ಣ ತಾತ ಪೂಜೆ
ಮಾಡೋನು ಅಂತಾ

ಅಗಸಿ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಡತಾರ
ನನ್ನನ್ನ ಜಡತ ಜಡಿತಾರ
ಇವೆಲ್ಲ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗತ್ತಾವ
ಇಷ್ಟು ಕಳ್ಳನತ ಮಾಡ್ಯನ ಆಯಮ್ಮನ ತಲ್ಲಿ ಅಂತ
ಇದು ಬೇಸಲ್ಲ
ಹೇ
ಇದೇ ಬಂಡಿದಾರಿ ಇಡಕೊಂಡು ಹೋಗು
ಯಾವ ದಾರಿಗೆ ಹೋಗಬ್ಯಾಡ
ಅವನು ಯಾವ ದಾರಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ
ಗುಡ್ಡದ ದಾರಿ ತೋರಿಸ್ಯಾನ ಇತ
ಬಂಡಿದಾರಿ ಕಟಿಕೆ ಕಟ್ಟುಕೊಂಉ ಹೋಗ್ತಾರ ಅಲ್ಲ
ಆ ದಾರಿ
ಆಗ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು

ಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂಡಿ ದಾರಿಯಲ್ಲೆ
ಬರುತ್ತಾಳೆ ಚಂದ್ರಾವತಿ .... ತಂದನಾ

ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಹೇಗೋ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದರೂ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಊರನ್ನು ಸೇರಿ ನಿಶ್ಯಕ್ತಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಅಗಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಸರೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲಾ ಅವಳನ್ನು ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಗತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಸಂತೈಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕಾಶೀ ರಾಜನ ಮಗನಾದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದೂ, ತಾನು ಗಿಲ್ಕರಾಜನ ಮಗಳು ಎಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಗಂಡ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವಿರಾ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದವಳು ಒಮ್ಮೆ ಮಗುವನ್ನು ಮಲಗಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯಲು ಸಮೀಪದ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಅಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಹೊಗೆಯುವಾಗ ಇತ್ತ ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ದು ಸಾಯಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಿ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಡುಗಾಡೊಂದರಲ್ಲಿ ಕುಣಿ ತೋಡಿ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ತಲೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿ ಕಿರುಚಿತ್ತಿರಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಹಿರ್ದೆಸೆಗೆ ಬಂದ ಗೊಡ್ಡಿರುವಂದರಾಜ ಎನ್ನುವ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಆ ಮಗುವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಗೊಡ್ಡಿರುವಂದರಾಜನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಗುಮಾಸ್ತನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಡುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಚಂದ್ರಾವತಿ ಮತ್ತು ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮಗ ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜನಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ತುಂಬಲು ಅವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಅದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಗಾಗಲಿ ಅವಳಿಗಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಮಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದನೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ನೀರು ತರಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಮಗ ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜ ನೋಡಿ (ಅವಳು ತಾಯಿಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇರಲಿಲ್ಲ) ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋಗಿ ಇವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಠ ತೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಆಗ ಈಯಮ್ಮ
ಕ್ವಾಂಟರು ಮನ್ಯಾಗ ಇರೋ ತಾಯಿ
ಆಗ ಕೊಡ ಇಡಕೊಂಡು ನೀರು ತರುತ್ತಿದ್ದಳು
ತಲೆ ಮೇಲೆ ಸೆರಗು ಹಾಕುಕೊಂಡ್ನು
ತಲೆ ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟರೆ
ಕೆಳಗೆ ಇಲ್ಲಪ್ಪ ಸೆರಗು
ನೀರು ಬಗಲಾಗ ಕೊಡು ಎತ್ತುಕೊಂಡು ಬರುವಾಗ
ತಲೆ ಮೇಲೆ ಸೆರುಗು ಜಾರಿ ಬಿದ್ದು ಬಿಡುತು
ಅಂಗ ಕೊಡ ಬಗಲಾಗ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಗ್ಗಿ
ಸೆರಗು ತಗಂಡು ತಲೆ ಮೇಲೆ ಹಾಕಳುವಾಗ
ತಳುಕು ಮಿಂಚು ಹೊಡಿದ್ನು

ಆಗ ಮಗ ತಾಯಿ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು
ಮಾಡುತ್ತಾನಮ್ಮ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ
ಯಮ್ಮ
ಎಷ್ಟು ಚೆಲುವೆ ಕಾಮ ಮೈದಾಳಲ್ಲೆ
ಎಷ್ಟು ರೂಪ ಐದಳಲ್ಲೆ .... ತಂದನಾ

ನನ್ನ ಮನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು
ಅಂದರೆ ಹೇ ಮಂತ್ರಿ ಅಂದರೆ ಆಗ ತಂದೆ
ಏನಪ್ಪ ಧರ್ಮಂಧರಾದ ಅಂದ್ರೆ ಏನಿಲ್ಲ
ಕ್ಯಾಮಟರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ
ಕ್ಯಾಂಟ್ರಾಕಿನ ಕರಕೊಂಡು ಬಾ
ಅಂಬೋತ್ತಿಗೆ ಸರಿ ಬಿಡಪ್ಪಾ
ಆಗ ಸರಿ ಅಂತ ಹೇಳಿ ಕ್ಯಾಂಟರು ಮನೆಗೆ ಬಂದ್ರು

ಇಲ್ಲಿ ಮಗನೇ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅವಳು ತಾಯಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯ ಜನಪದರ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಯಾವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಾಯಿಯನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದೆಯೋ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇಂತಹುದೊಂದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶವನ್ನು ಮುಂಗಾಣಿಸಿ ಪುರುಷನ ಕಾಮುಕತನದ ಅತಿರೇಕವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್‌ನ ಅಂಶವನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಗನಿಗೆ ತಾನು ಮೋಹಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ತಾಯಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಸ್ವತಃ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಕೋಮಟಿಗರ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಪಶಕುನವಾಗಿ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಪಡೆಯಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಠದಿಂದ ಈರಣ್ಣತಾತನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾನೆ. ನಿನಗೆ ಜಾತ್ರೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆಂದು, ಕಾಡಲ್ಲಿನಿಂದ ಊರಿಗೆ ನಿನ್ನನ್ನು ತಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ದೊಡ್ಡ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರು ಓಹ್... ಇದೆಲ್ಲಾ ಇವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದುಕೊಂಡು ಆಗಲಿ ಮಾಡಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾತ್ರೆಗಾಗಿ ಸಕಲವೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈರಣ್ಣ ದೇವರನ್ನು ಕಾಡಿನಿಂದ ತಂದು ಊರೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ತೇರನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಜಾತ್ರೆಯ ದಿವಸ ಪಟ್ಟಣದ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಎಳೆದರೂ ತೇರು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಂಧ ರಾಜ ಯಾರು ಈ ರಥವನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರೇ ನನ್ನ ನಿಜ ತಂದೆತಾಯಿಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ರಥ ಎಳೆಸಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತೇರು

ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮಟಿಗರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾವತಿಯನ್ನು ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೂ ಬಿಡದೆ ಕರೆತಂದು ರಥ ಎಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯ ರಥ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲೇ ಇದ್ದನು. ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ತೇರಿನ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೆಗೆದು ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮಗನ ಸಮಾಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಹಗೇವಿನಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅಪ್ಪನ ಕೀಲುಕುದುರೆಯನ್ನು ತರಿಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ತಂದೆತಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಶೀ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಜೀವ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಠವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಗಿಲ್ಕರಾಜನು ಇರುವ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಾವತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಕೊನೆಯ ಜೀವ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ಅವರಿಗೆ ನೀರು ಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಬಂದವನು ಕೂಡಲೇ ಈರಣ್ಣದೇವರ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ತಾತ ತನ್ನ ಪೂಜೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನಗೆ ಇನ್ನೂ ಮದುವೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಾನೇ ತಾತನ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈರಣ್ಣ ತಾತನು ನೀನು ಕಾಶೀ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಮಠಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ನನಗೂ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದೀಯಾ. ನನಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ನಿನಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈರಣ್ಣ ದೇವರು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಧರ್ಮಂಧರಾಜ ಶಿಲೆಯ ವಿಗ್ರಹವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಈರಣ್ಣನಿಗೂ ಮಗ ಧರ್ಮಂಧರಾಜನಿಗೂ ಸೇರಿ ಎರಡು ತೇರುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಥೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಕುಲ್ಡೀರಣ್ಣನು ಚಂದ್ರಾವತಿ ಮಾಡಿದ ಮೋಸಕ್ಕೆ ತೇರಿನ ಗಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಾವತಿಯು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಕತೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕಾವ್ಯವು ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೭.೫. ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ

೭.೫. ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮೂಲತಃ ತೆಲುಗು ಸ್ಯಾಸುವ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈರಮ್ಮಳ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಲಯವನ್ನು ಗೇಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಪರಿಯು ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡರ ಭಾಷಿಕ ಲಯಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಭಾಷೆ ಕೂಡಾ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಇಡೀ ಕಥನವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದಾದರೂ ಅದು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಯಮಗಳು, ಅದರ ಸಂವಿಧಾನ, ಚೌಕಟ್ಟು, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡೂ ಕುಟುಂಬಗಳು ರೆಡ್ಡಿ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕುಟುಂಬವು ಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೂಲಭೂತತನದ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಇದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಗೃಹಹಿಂಸೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಇದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಹಮಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಮೂಲತಃ ತೆಲುಗಿನ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಕದಿರಿ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಗಿಳಿಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆಕೆಯ ಮಾವ ಅವಳ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿರುತ್ತಾಳೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನೊಂದಿಗಿನ ಪರಿವಾರವು ಈ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ನಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವಮಾನಿತನಾದ ಚಿನ್ನಪ್ಪರೆಡ್ಡಿಯು ಆ ಗಿಳಿಬಂಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ಯೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಅವಳು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಣ್ಣನ ಮಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಎರಡೂ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಅವಳನ್ನು

ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಮುದವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಿ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರವೂ ಚಿನ್ನಪ್ಪ ರೆಡ್ಡಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನ ಕನ್ನಡದ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕಥೆಯ ಮೂಲವಸ್ತು, ಕಥಾ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಚ್ಯುತಿಯೇನೂ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸೇಡು, ಅಪಮಾನ, ದ್ವೇಷ, ವೈರತ್ವಗಳನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಹಿಳೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವನ್ನಾಗಲೀ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಕೆಣಕುವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ ನೀಚ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ತಣಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಂತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಹುತೇಕ ಬೈಗುಳಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು ಸಹ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಹಗೆ, ದ್ವೇಷದ ಮುಯ್ಯಿ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಗೌಡನಾಗಮ್ಮ ತಿಳಿದು ತನ್ನ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳೊಡಗೂಡಿ ಕದಿರಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವರನ್ನು ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯವರು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ಮಗ ಯಂಗಳರೆಡ್ಡಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ರೆಡ್ಡಿ, ಸ್ವಾಮಿಯ ಮುಂದೆಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೇಡವೆಂದೂ, ಅದರ ಬದಲು ನಿನ್ನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ರೆಡ್ಡಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಹತ್ತು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ, ಹತ್ತು ಸೇರು ಬೇಳೆ, ಐದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಅರ್ಪಿಸಿ ಬಂದ ನಂತರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಿತು ಎಂದು ತಂಗಿ ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಗಾಗಿ ಮನೆಯನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೂ, ಒಳಗೂ ಸಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಹಂದರವನ್ನು ಹಾಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ಹಂದರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಹಾಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸ್ಯಾಸಿವೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಂಗಳರೆಡ್ಡಿಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮದುವೆಯ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಂಡಿ ಕಟ್ಟಿಕಂಡು ಬರುತಾಳಮ್ಮೊ
ಮದುವೆಗೆ ತಾಯಿ
ಬಂಡಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬರುತಾಳಲ್ಲ
ಗೌಡ ನಾಗಮ್ಮ

ಶರಣು ಓ ನಿನಗೆ ಅಣ್ಣ
ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿ
ನಿನ್ನ ಮಗಳಲ್ಲ ನನ್ನ ಮಗಳು
ನನಗೆ ಕೊಡು
ಓಹೋ...
ಆ ಬಂಡಿ ಇಳಿದು
ಶರಣಪ್ಪಾ ಅಣ್ಣಾ
ಓಹೋ....
ಶರಣು ತಂಗಿ ಬಂದೆಮ್ಮ
ಬಂದೆಣ್ಣ
ಅಂಬೊತ್ತಿಗೆ ಸರಿಗೆ ನೀರು ಕೊಟ್ರು
ಕಾಲು ಮುಖ ತೊಳಕ್ಕಂಡ್ಲು
ಮನೆಯಾಕೆ ಬಂದ್ಲು
ಆಗ ಏಳು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳು
ತಾವು ಕುಂತ್ಕಂಡ್ರು
ಈಗ ನಿನ ಮಗಳಲ್ಲ ನನ ಮಗಳು
ನಾನು ಮಾಡ್ಕಂಡು ಹೋಗ್ತೀನಣ್ಣ
ನಾನಾಗಿ ವಣ್ಣ
ಆಗ ಬಾರದೆ ಕಣ್ಣ ನೀವು ನನ ಮನೆ ಹೆಣ್ಣ
ನನ್ನ ಊರಿಗೆ ಬರಬೇಕು
ನನ್ನ ಊರಿಗೆ ಬರಬೇಕು
ಕೇಳುರ ವಣ್ಣಾ
ಅಣ್ಣ ನನ್ನ ಊರಿಗೆ ಬರಬೇಕು
ಈಗ ಅಲ್ಲೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಬರಬೇಕು ನೀವು
ಮಗಳು ಕಟ್ಟಿದಲ್ಲದೆ
ನಿನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು
ನಾವು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿ
ನಾವು ಖರ್ಚಿಟ್ಟು
ಸುಮ್ಮನೆ ಮಾಡಿ ಬರಬೇಕಂತೆ
ಅಲ್ಲೆ ಮಾಡಬದಲು ಇಲ್ಲೆ ಮಾಡ್ತೀನಿ
ನಾಬಂದೆ ತಾಯಿ

ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಬದಲು ಇಲ್ಲೆ ಮಾಡ್ತೀನಿ
ಕೇಳಮ್ಮ ತಂಗಿ
ತಿರುಪತಿ ಮುಂದೆ ಮಾಡಾನಮ್ಮ
ನಡಿಯಮ್ಮ ತಾಯಿ
ತಿರುಪತಿ ಮುಂದೆ ಮಾಡಾನಮ್ಮ
ಗುಡಿ ಮುಂದೆ ತಾಯಿ
ಅಣ್ಣಾ ಗುಡ್ಡ ಏರಲಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
ಉಬ್ಬಸ ಬರ್ತಾದೆ ಮದುವಿಗೆ
ತಾವರ ಗುಡ್ಡ ಏರಲಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವೋಹಲ್ಲ
ಅಣ್ಣಾ ಇಲ್ಲೆ ಮುಂದೇ ಮಾಡೋವಣ್ಣಾ
ಏನೂ ಪರಾವಾಗಿಲ್ಲ
ಮನೆ ಮುಂದೆ ನೀನು ಮಾಡುವಣ್ಣಾ
ಏನು ಪರಾವಾಗಿಲ್ಲ
– ಹೀಗೆ ಮನೆ ಮುಂದೆಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.
ಗೋವಿಂದ ಅಂತ ತಾಳಿಕಟ್ಟಬೇಕು
ನಾರಾಯಣ ಅಂತ ಗಂಟ್ಹಾಕಬೇಕು
ಈಗ ನಮ್ಮೂರಿಗ್ಹೋಗದ ಮ್ಯಾಲೆ
ನಮ್ಮ ದೇವುರೆ ಹಿಡಿಯನಲ್ಲ
ನಾ ಒಂದೆ ಸೋಲ
ನಮ್ಮ ದೇವುರೆ ಕಳೆಯನಪ್ಪ
ಎಲ್ಲಾ ನಾಮ ಹಚ್ಚಕಳಿ
ಎಲ್ಲಾ ನಾಮಗಳ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಿ
ಈಗಾಗಿ ಸೋನಾ
ಅಂತ ತಾಯಿ ಹೇಳಿದ್ರೆ
ಎಲ್ಲಾರು ನಾಮ ಹಚ್ಕಂಡ್ರು ಆಹಾ
ಆಗ ಗೋವಿಂದ ಅಂತ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿದ

ಹೀಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪೂರ್ತಿ ತಾವು ಶೈವರಾಗಿದ್ದರೂ ವೈಷ್ಣವ ದೇವರುಗಳನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದು ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಗೋವಿಂದ ಎಂಥಲೂ, ಗಂಟು ಹಾಕುವಾಗ ನಾರಾಯಣ ಎಂಥಲೂ, ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ತಾಯಿ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ರೆಡ್ಡಿ ಸಮೂಹವೆಲ್ಲವೂ ಉದ್ದನಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ ಮುಗಿದು ಮೂರು ದಿನಗಳು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿಯು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮುಡಿಪನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ತಂಗಿಯನ್ನೂ, ಅಳಿಯನನ್ನೂ, ಮಗಳನ್ನೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಂಗಿ ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮದುಮಗನು ಅರಿಷಿಣ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ, ಮಧು ಮಗಳು ಅರಿಷಿಣ ಗಂಧವ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹಲವು ದಿನಗಳ ವರೆಗೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ನರಸಿಂಹರೆಡ್ಡಿ ಮುಡುಪನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸ್ವಾಮಿಯ ಸನ್ನಿಧಾಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ತಣ್ಣೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಗುಡ್ಡವನ್ನು ಏರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮುಡಪನ್ನು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಮುಡುಪನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮುಡಿಪು ಎಂಜಲಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರ್ವವಿಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯು ಕದರಿ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಗುಡಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ದಾಸಪ್ಪ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಗರುಡಗಂಭಕ್ಕೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ನನ್ನ ತಮ್ಮನೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಡಿಪು ಸಲ್ಲಿಸಲು ತಡವಾದದ್ದು ತನ್ನ ತಂಗಿಯಿಂದ ಎಂದು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವಿಗೇ ಕಷ್ಟಗಳು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೆಟ್ಟನೆಂದು ಮಮ್ಮಲ ಮರಗುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಊರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಡೆದಿದ್ದನೆಲ್ಲಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ದಾಸಪ್ಪನ ಗರುಡಗಂಭಕ್ಕೂ, ನೂರಾರು ದಾಸಪ್ಪರಿಗೂ ಅನ್ನ ಸಂತರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಾದ ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಗೊಂಡದಿಂದ ಕದ್ರಿಗೆ ಬಂದ ತಂಗಿಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮರುದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಉಡಿಯಕ್ಕಿ ತುಂಬಿಸಿ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಗೊಂಡಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗೌಡನಾಗಮ್ಮನು ಸೊಸೆಗೆ ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರಮಣನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೀರಿದರೆ ನಾರಾಯಣ ಎನ್ನುವ ನಿನ್ನ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗೋವಿಂದ ಎನ್ನುವ ನಿನ್ನ ಗೋಣನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಗಂಡನ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸು, ಬೆಳ್ಳಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಡ್ಡ ನಾಮವನ್ನು ಧರಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೊಸೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನನ್ನ ಜೀವದ ಜೀವ ವೆಂಕಟರಮಣ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಊರಾಚೆಯ ಹೊಲದಲ್ಲಿರುವ ತಾಳನಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದೊಡ್ಡ ಸೊಸೆ ಗೌರಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ತಾಳನ ಗುಡಿಸಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಮನೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಏಕೆ ಬಂದೆ ಎಂದು ಗೌರಮ್ಮನನ್ನು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ನನ್ನ ತಂದೆಯು ಮಾಡಿದ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ತಾಳನ ಗುಡಿಸಲು ಸುತ್ತಲೂ ತೆಂಗಿನ ಗಿಡಗಳು, ಬಾಳೆಗಿಡಗಳೂ, ದ್ರಾಕ್ಷಿಬಳ್ಳಿ, ಖರ್ಜೂರದ ಗಿಡ, ಲಿಂಬೆಯ ಗಿಡಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಹಣ್ಣಿನ ಗಿಡಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿತ್ತು. ಹತ್ತಾರು ಜೊತೆ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಕಟ್ಟಿದ ಗುಡಿಸಲೇ ತಾಳನಗುಡಿಸಲು. ಸ್ಮಶಾನದ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಈ ತಾಳನ

ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಜೀವನವೇ ದುಸ್ತರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಗೋವಿಂದನ ನೆನಪನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದಿನಗಳೆದಳು. ಅತ್ತೆಗೆ ಇದನ್ನು ಸಹಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ದಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನೆಂದು ಹೇಳು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಾರಿಸುವಾಗಲೂ ಗೋವಿಂದನ ಹೆಸರನ್ನು ಉಸಿರಿರುವ ತನಕ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದೊಂದು ಹೊಡೆತವೂ ಮೈಯನ್ನು ಚಿಟ್ಟೆಂದು ಸುಲಿದು ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವದ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಹತ್ತು ಖಂಡುಗ ನವಣೆಯನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ ಒನಕೆಯಿಂದ ಕುಟ್ಟಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹತ್ತು ಖಂಡುಗ ರಾಗಿಯನ್ನು ಬೀಸಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಗನನ್ನು ಕರೆದು ಹೆಂಡತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಸುಳಿಯ ಬಾರದೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಾಡದೆ ಆತನು ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಊಟ, ತಿಂಡಿ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡಬಾರದೆಂದು ತನ್ನ ದೊಡ್ಡ ಸೊಸೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತನಗೊದಗಿ ಬಂದ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿ ತನ್ನ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನೂ ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನೂ ಜೀವದ ದೇವನನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಕೂಗು ಸ್ವಾಮಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಭಕ್ತೆಯ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ದಾಸಪ್ಪನ ವೇಷಧರಿಸಿ ತಾಳನಗುಡಿಸಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ತಿಳಿದು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ತನ್ನ ಗುರುತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನೇ ದಾಸಯ್ಯನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ನವಣೆ ಕುಟ್ಟಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಒದಗಿದ ಸಂಕಷ್ಟವನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಥನದ ಆ ಭಾಗ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಅಯ್ಯೋ ಸ್ವಾಮಿ ವಾರೆಎಂಕಟೇಶ್ವರಾ
ನಮ್ಮತ್ತಿಗೆ ಗೋವಿಂದಾ ಅಂದ್ರೆ ಸಾಕು
ಬಾರಿಗೆ ತಗಂಡು ಬಡೀತಾಳ ಆಹಾ
ಒಣಕಿ ತಗಂಡೆ ಕುಟ್ಟೂತಾಳಾ ಆಹಾ
ಇನ್ನಾ ಶಿವ ಶಿವಾ ಅನ್ನಕಂತಾ ಹೋಗು
ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೊಡ್ತಾಳ ಆಹಾ
ಶಿವ ಶಿವಾ ಮಾದೇವ ಅನ್ನಕಂತಾ ಹೋಗು ಆಹಾ
ಅಬಬಬಾ ಶಿವ ಶಿವಾ ಮಾದೇವ ಅನ್ನಕಂತಾ ಹೋಗಬೇಕಂತಿ
ಗೋವಿಂದಾ ಅಂದ್ರೆ ಬಾರಿಗೆ ತಾಗಂಡು ಬಡಿತಾಳಂತೆ
ಛೆ ನೋಡಬೇಕಂತಾಕಿ
ಅಯ್ಯೋ ಸ್ವಾಮಿ
ಈಗ ನೀನು ದಾಸಪ್ಪನ ಕರೆಕಳಿಸಿ
ದಾರಿಕೊಟ ಹೋಗೋನಿಗೆ
ನೀನು ಊರಿಲ್ಲ ಅಂತಾ ಹೇಳುಬೇಕಂತೆ
ಆಗ ನೀಡೋದಿಲ್ಲ

ಅವರು ಮನಿಯಾಗ ಅಡದಾರ ಅಂತಾ ಹೇಳಬೇಕಂತೆ
ಅಂತಾ ನಮ್ಮತ್ತೆ ನನ್ನ ಬೈತಾಳ
ಯಾಕಮ್ಮಾ ಒಣಿಕಿ ಕೆಳಗಾಕಿ ದುಃಖ ಮಾಡತಿ
ಸ್ವಾಮಿ ಈಗ ವಾರೆಎಂಕಟೇಶ್ವರಾ
ಇವುಕ ಕುಟ್ಟುಬೇಕಂತೆ
ಒಂದು ಖಂಡಗ ನವಣಿ ಕುಟ್ಟ ಬೇಕಂತೆ
ಎಲ್ಲಾ ಚೀಲಗಳನ್ನು ತಂದು ತಂದು ಹಾಕ್ಯಾರ
ಈ ಕಬ್ಬಿಣ ಒಣಕಿಗಳು
ಈಗ ಒಂದೆ ಒಣಕಿ ಎಲ್ಡು ಕೈಲಿ ಇಡಕಂಡರೆಮ್ಯಾಕ ಎದ್ದೇಳುವಲ್ದು
ಎಲ್ಡು ಒಣಿಕಿಲಿದ್ದ ಕುಟ್ಟು ಬೇಕಂತೆ
ಎಲ್ಡು ಕೈಲಿ
ಎಡಗೈಲಿ ಒಂದು ಬಲಗೈಲಿ ಒಂದು
ಎಡಗಾಲಲಿ ಬಲಗಾಲಲಿ ಸಾರಸಬೇಕಂತೆ ಆಹಾ
ನವಣಿ
ಅಯ್ಯೋ ಈ ನವಣಿ ಕುಟ್ಯಾಕ ಅಳತಿದ್ದೇನಮ್ಮಾ

ತಗಿಯಮ್ಮ ನಾನು ಕುಟ್ಟುತೀನಿ ನವಣಿನನ್ನಾಗಿ ತಾಯಿ
ತಗಿಯಮ್ಮ ನಾನು ಕುಟ್ಟು ಬಡತೀನಿ ನಾನಾಗಿ ತಾಯಿ
ಸ್ವಾಮಿ ಊರಾಡೋದು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಾಮಿ ಯಾಕ ಕುಟತೀಯೆ
ನನ ಕಷ್ಟ ನಿನಗ್ಯಾಕ
ಸ್ವಾಮಿ ಊರಾಡೋದು ಬಿಟ್ಟುನನ್ನ ಕಷ್ಟ ನಿನಗ್ಯಾಕ ಸ್ವಾಮಿ
ಸ್ವಾಮಿ ಎಲ್ಡು ಸೇರು ಕಾಳಾಡುವಂತೋ ಯಾಕ ಕಳತೀಯೊ
ಎಲ್ಡು ಸೇರು ಕಾಳು ಸ್ವಾಮಿ ಮಾಡೋದೆ ಕಷ್ಟ

ಅಮ್ಮ ನಿನ್ನಾ ಕಷ್ಟ ನೋಡಲಾರೆ
ನಾನು ಹೆಣ್ಮಕ್ಕಳು ಇದವನು ಆಹಾ
ಅಮ್ಮಾ ಎಲ್ಡು ಸೇರು ಕಾಳು ಇಲ್ಲಿದಿದ್ದರೆ ಆಗೈತೊ
ಇವೊತ್ತು ಮನ್ಯಾಗ ಐದೀನಿ ಅಂದುಕಂತೀನಿ ಆಹಾ
ಸುಮ್ಕೆ ಹೋತೀನಿ
ಅಂಗಂದರೆ ಎಲ್ಡು ಸೇರು ನವಣಿಕ್ಕಿ ತುಂಬಿಕಂಡು ಹೋತೀನಿ
ಅಯ್ಯೊ ಸ್ವಾಮಿ ಅಳತಿ ಮಡ್ತಾಳ
ಇಷ್ಟು ಚೀಲಕೆ ಇಷ್ಟೆ ಆಕಬೇಕಂತಾ
ಆಕಿ ಅಳತಿ ಮಾಡ್ತಾಳ ಆಹಾ

ಸರಿ ಬಿಡಮ್ಮಾ ಬೇಡಬಿಡು
ನಿನ್ನಂಗೆ ನಾನು ಗಿಡದಾಗ ಹಣ್ಣು ತಿಂತೀನಿ
ಬಾಯಾಗ ನೀರು ಕುಡಿತೀನಿ
ಆ ಗಿಡ ಮ್ಯಾಲೆ ನಿದ್ದಿ ಮಾಡತೀನಿ
ಸರೆ ಬಿಡು ಸ್ವಾಮಿ
ಎಲ್ಡು ಒಣಕೀಲೆ ಇಡದಾನಮ್ಮ ಇನ್ನಾಗಿ ತಾನು
ವಾರೆಎಂಕಟೇಶ್ವರ ಎಡಗೈಲಿ ಬಲಗೈಲಿ
ಎಲ್ಡು ಒಣಕೀಲೆ ಇಡದಾನಮ್ಮಾ ಬಲಗೈ ಎಡಗೈಲಿ
ಏ... ತೈ ತೈ ತೈ ತೈ ಕುಡುತಾನಮ್ಮ ತಾ ಬಂದೆ ನೋಡು
ಇನ್ನಾ ಒಂದು ಎಡಕೆ ಬಲಕೆ ತಾಕುಡುತಾನಮ್ಮ
ಏ... ನುಚ್ಚು ನುಚ್ಚುನೇ ಆಗ್ಯಾವಮ್ಮ ರಾಮಾ ರಾಮಾ
ನುಚ್ಚು ನುಚ್ಚುನೇ ವಾಗೈತಲ್ಲಾ ರಾಮಾ ರಾಮಾ
ಇಟ್ಟು ಇಟ್ಟುನೇ ಆಗೈತಲ್ಲಾ ರಾಮಾ ರಾಮಾ

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳ ಕುಟುಂಬವು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಗೋವಿಂದನ ನಾಮಸ್ಮರಣೆ, ಗೋವಿಂದನ ಆರಾಧನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶಿವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತಾನು ಕದಿರಿ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯ ವರಪ್ರಸಾದಿಂದ ಜನಿಸಿದವಳೆಂಬುದೂ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದರಿಂದಲೂ ಅವಳು ಮಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನ ವಿನಯದಿಂದಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಕಾಠಿಣ್ಯವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಸೆಳೇಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಇಷ್ಟೊಂದು ಕಠೋರವಾಗಿರುವಾಗ ಇನ್ನು ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೊಂಗು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಹಂಪಿಯು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ತಾಳೀಕೋಟೆಯ ಕದನದ ನಂತರ ಶೈವರು ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿನ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಲಾಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ.

ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿಂಸೆ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಆವಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಮೂಲ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಮೈನವಿರೇಳಿಸುವಂತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವಳು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸೊಸೆಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ವಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ರಾಮ ರಾಮ
ಗಂಡನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕ ರಾಮ ರಾಮ
ಗಂಡನ ದೇವ್ರು ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಎಮ್ಮಾ ಹೆಣ್ಣು ದೇವ್ರು ಪೂಜೆ ಕೆಡಿಯಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ತವ್ರು ಮನಿ ದೇವ್ರು ಮರಿಬೇಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಅಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಶಿವ ಈಬೂತಿ ನೀನು ರಾಮ ರಾಮ
ಕೊಳ್ಳಾಗ ಲಿಂಗ ಹಾಕು ರಾಮ ರಾಮ
ಅಚ್ಚ ನಮ್ಮ ಈಬೂತಚ್ಚಿ ರಾಮ ರಾಮ
ಹಾಕವಮ್ಮ ಕೊಳ್ಳಾಗ ಲಿಂಗ ರಾಮ ರಾಮ[7]

ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರಗೆ, ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ತವರು ಮನೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಅವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಬಯಸುವ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಸಹ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಕ್ಕನ ಹಾಗೆ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ನಿಜ, ಉಳಿದಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗೋವಿಂದನ ಆರಾಧನೆಯೊಂದೇ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಪರಮಪದವೆಂದು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವದ ಹಿಂದೆ ಲೌಕಿಕದ ಕಾಠಿಣ್ಯತೆಯ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಆಶಯ ಇದೆ. ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಮುಕ್ತತೆಯ, ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳುವ ಜನಪದದ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕೊನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಚೇಮಕೂರ ವೆಂಕಟಕವಿಗಾರಿ ಸಾರಂಗಧರ ಚರಿತ್ರಮು, ವಿಶಾಲಾಂಧ್ರ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್, ೨೦೦೯

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಕರ್ತನಾದ ಚೇಮಕೂರ ವೇಂಕಟಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಕೃತಿಯಾದ ಸಾರಂಗಧರ ಚರಿತಮು ಯಾಕೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಇಂತಿವೆ.

ಅ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದಾಗಿದೆ.

ಆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಲ್ಲದೆ ವೀರನೊಬ್ಬನ ಕಥನಾಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿದೆ.

ಇ. ನಾಯಕನ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಣಯಗಳಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ನಾಯಕಿಯಾಗಲೀ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.

ಈ. ಶೃಂಗಾರವು ರಸಾಭಾಸವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. (ರತ್ನಾಜಿಗಿರುವ ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೇಲಿನ ಮೋಹ, ರಾಮನ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಮುಂತಾದ ಅಹಿತಿಕರ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು)

ಉ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ರಾಜವೃದ್ಧನ (ಕಂಪಿಲರಾಯನ) ವಿರಹ, ಶೃಂಗಾರಗಳು ಅಭಾಸಕರವಾಗಿರುವುದು.

ಊ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಪೂರ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು.

ಋ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. (ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದು)

ೠ. ಸುಖಾಂತ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆದರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವಿರುವ ತೆಲುಗು ಜನತೆ ಇದರಲ್ಲಿನ ದುರಂತಮಯತೆಯನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಿರುವುದು.

(ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡಿವೆ).

ಎ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

ಏ. ಇದೇ ಕವಿಯ ಎರಡನೆಯ ಕೃತಿಯಾದ ವಿಜಯ ವಿಲಾಸಮು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದೊಂದಿಗೆ, ರೂಪ, ಶ್ಲೇಷೆ, ಅಲಂಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ, ತಕ್ಕ ಶೈಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡಿರುವುದು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇದರ ತಾಳೆಗರಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ ಸಂ., **ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು**, ಪು. ೨೦೯

೩. ಅದೇ., ಪು. ೨೧೩

೪. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ, ಪ್ರವಾಸಿಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂ. ೨, ಪು. ೧೫೪

೫. ಅಮರೇಶ, **ಕುಮಾರರಾಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ** ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಪು. ೫೬

೬. ಸವದತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹನುಮಕ್ಕ ಎಂಬ ಜೋಗತಿಯಿಂದ ಈ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.

೭. ಜೈ ಸಿಂಧೂರ್, **ತೆಲುಗು ಬುರ್ರಕಥಾ ಧ್ವನಿ ಸುರಳಿಗಳು**, ಚಿತ್ತೂರು

೮. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬುರ್ರಕಥಾದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಅವರ ಮೊಗಮ್ಮಗ ಅಶ್ವರಾಮು ಅವರ ಬಳಿಯಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೈಸಿಂಧೂರ್ ಅವರ ಬುರ್ರಕಥೆಗಳ ಧ್ವನಿಸುರುಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಬೊಬ್ಬಿಲಿನಾಗಿರೆಡ್ಡಿಯ ಬುರ್ರಕಥೆಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೯. ಚೆಲುವರಾಜ, ಸಂ., **ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಜನಪಕಾವ**, ಪು. ೧೦,

೧೦. ಅದೇ., ಪು.೧೪

ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂಟು

ಸಮಾರೋಪ

ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂಟು

ಸಮಾರೋಪ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದು ಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದೊಂದಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಂತಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಏಕ ಕರ್ತೃವಾಗಿರದೆ ಬಹುಕರ್ತೃವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷರೊಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾರಣರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ಗಾಯಕರದೂ ಸಮಾನ ಪಾತ್ರವಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೂಡಾ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕಿಂತ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪರವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಲುವು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಲಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಶಿಸ್ತನಿಂದಲೂ, ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಾಕ್ಷಿಕವಾಗಿ ನೇರ ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ, ಬೇರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಫಲಶೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದಲೂ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದಲೂ, ಸಾಹಿತ್ತಿಕ, ಜಾನಪದೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ, ಬಹುಕರ್ತೃತ್ವದ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಕಿ ಮಹಿಳೆಯೇ ಆದರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರಲು ತುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಕುರಿತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ? ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ

ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಕುರಿತಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚನ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೂಡ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಸಹ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಅವರು ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕರಾಗಿ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕನ್ನಡದ ಬುರ್ರಕಥಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕಿ. ಸಹ ಗಾಯಕಿಯರು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಹೇಗೆ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುನ್ನಲೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿದ ಹಾಗೂ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ದಾಖಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ, ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಜರೂರು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಸಹ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಲವು ಬರವಣಿಗೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಹ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಮರ್ಶಕನ ಮರ್ಜಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆಯೂ ಓದುಗ ನೇರ ಕೃತಿಯನ್ನು

ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಓದುಗನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಕಂದಕವೇರ್ಪಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಸ್ತರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪುರವರ ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನವೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಚಾತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ಚಿಂತಕರು ಸಹ ಅದೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಮನೋಭಾವದ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇರಿದ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೇನಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ಹಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಎನ್ನುವ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಕುಟುಂಬ, ವಿವಾಹ, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಸಂಬಧಗಳ ವಿಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ, ಕುಟುಂಬದ ವಿಧಗಳು, ಕುಟುಂಬದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಬಗೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ರೂಪಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಸ್ವಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಥನಕಾವ್ಯವಾದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಿತಗೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಎಳೆ ಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರರಲ್ಲಿ "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು : ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ" ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ, ವೇಶ್ಯಾಜೀವನ, ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ : ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಸ್ತೃತ ಲೋಕ, ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಜೆಂಡರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಎಂಬ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಉಚ್ಚಂಗ್ಯಮ್ಮನಂತಹ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಟ್ರಾನ್ಸ್ ಜೆಂಡರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಸಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುವ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳದೂ ಒಂದು. ಹಾಗಂತ ಇವರನ್ನು ಕೇವಲ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದೇನೋ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗುವ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗುವ ಜೈವಿಕ, ದೈಹಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಆರೋಗ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಕಾನೂನುಗಳು, ಸಂಸತ್ತುಗಳು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮುದ್ರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೋ ಅಂತಹ ಕಲ್ಟ್ ಇಂತಹ ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಜೆಂಡರ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅದ್ಭುತ ಸಂಗತಿಯೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಏಳರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ, ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಸ್ವಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

೧. ಬಹುತೇಕ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಈ ಸಂಬಂಧ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ, ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥ'ನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಬಗೆಯನ್ನುವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಂದಿದೆ.

೨. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೩. ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ, ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಲವು ಬರವಣಿಗೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೪. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಮರ್ಶಕನ ಮರ್ಜಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆಯೂ ಓದುಗ ನೇರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಓದುಗನ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಕಂದಕವೇರ್ಪಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಸ್ತರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪುರವರ ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನವೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಚಾತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ಚಿಂತಕರು ಸಹ ಅದೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎರಕಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಮನೋಭಾವದ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇರಿದ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೇನಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಸ್ಯೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವ ಅಂಶವು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಫಲಶೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

೫. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಉಚ್ಚೆಂಗ್ಯಮ್ಮನಂತಹ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಟ್ರಾನ್ಸ್ ಜೆಂಡರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದುರ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಲ್ಟ್ ಅನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಸಿಲಾಗಿದೆ.

೬. ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಥನಕಾವ್ಯವಾದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪಿತಗೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಎಳೆ ಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು, ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಶೃತಿಯಾಗಿದೆ.

೭. ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಥನಕ್ಕೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜೀವನಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ನೆಲೆಯಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ತಾನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯವಿರೋಧಿ, ಜೀವವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಒಂದು ವಿಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ದೃಕ್ಪಥನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೮. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಕಷದಲ್ಲಿ ತೂಗುವುದಾದರೆ ರತ್ನಾಕ್ಷಿ ಮಹಾಪಾಪಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಉಗ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ವಿಷಯಲಂಪಟನಾದ ದೊರೆ ಎಷ್ಟೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಬಯಸಿದರೂ, ಅಕ್ರಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೂ ಅದು ಧರ್ಮಸಮ್ಮತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹವರಿಗೆ **ಪರನಾರಿ ಸಹೋದರ** ಎನ್ನುವ ಬಿರುದು ಸಹ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಡದಿ(!?)ಯರನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಪರನಾರೀ ಸಹೋದರರಾಗುವ ಇವರ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ರಾಜನೇನಾದರೂ ಮಡಿದರೆ ಇವನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಣಿಯರು ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಭಸ್ಮವಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಂಪಿಲಿ ರಾಜ್ಯವು ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ

ರಾಜ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ನಂತರದ ವಿಜಯಗರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಂತೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಕೃತಿ ಮಾತ್ರ ಎಂತವರನ್ನೂ ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸುವಂತಿದೆ. ಅಂತಃಪುರದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ದಾರಿತಪ್ಪಬಾರದೆಂದೂ ಮತ್ತವರ ಶೀಲಹರಣವಾಗಬಾರದೆಂದು ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ನಿಯಮಿಸುವ ಸೇವಕರನ್ನು ನಪುಂಸಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದ ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಕಥನಗಳು ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.

೯. ಎಲ್ಲಮ್ಮಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗಿಂತ ತಂದೆಯೇ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಯಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯಬಹುದು, ಆದರೆ ತನ್ನ ವಂಶೋದ್ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಪುರುಷನು ಅಂದರೆ ತಂದೆಯು ಯಾರೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ತನ್ನದಲ್ಲದ ತಪ್ಪಿಗೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಡುವ ಹಿಂಸೆ, ಅಲೆದಾಟ, ಪರಿತಾಪ ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಸಮುದಾಯದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡಿದಳೆಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದೆಡೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಾಲಕ ಪರಶುರಾಮನನ್ನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ಕೆಣುಕುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಹುನ್ನಾರ ಕೂಡಾ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಠಿಣವಾದ ವಿಧಿನಿಷೇಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಹೊರತಾದ ಅಂದರೆ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ (?) ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೧೦. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ನಂತರ ದೈವೀಕರಿಸುವುದು ಆಸಕ್ತಿಕರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಮನು ಪ್ರಣೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆ ವಾಲುವುದು, ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆದಿಮ ಆಶಯಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇಂತಹ ವಿಘಟನೆಗಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಜಮದಗ್ನಿಯರ ನಡುವಿನ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು) ದೈವೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆದಿಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಘಟನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿರುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಫಲಶೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

೧೧. ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಫಕೀರನೊಬ್ಬ ಸುಂದರಳಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕಥನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಅವಳು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಕುಮಾರರಾಮ, ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಚರ್ಚಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಸಹ ಈ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನದ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

೧. ಚೆಲುವರಾಜು, ಸಂ., ೨೦೧೬ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಾವೇರಿ.

೨. ಚೆಲುವರಾಜು, ಸಂ., ೨೦೧೫, ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೩. ಮೇತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ., ಸಂ., ೧೯೯೭ ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೪. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ., ಸಂ., ೧೯೯೯, ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೫. ಮೇತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ., ಸಂ., ೨೦೦೫ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ, ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ,

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್. ; ೨೦೧೯ ; ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆತನ ಧಮ್ಮ ಅನು. ಜಗದೀಶ ಕೊಪ್ಪ ಎನ್., ಪಾಲಿ ಇನಿಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಕಲಬುರ್ಗಿ

೨. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ; ೨೦೦೦ ; ಜಾತಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಅನು. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ., ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು

೩. ಅನಸೂಯ; ೨೦೧೦; ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು

೪. ಅನ್ನಪೂರ್ಣ ಗುಡುದೂರು; ೨೦೧೨; ನಗೆಹನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೫. ಅಮೂರ್ ಜಿ.ಎಸ್.; ೧೯೯೪; ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಕಾದಂಬರಿ, ಶ್ರೀಹರಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ

೬. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಸಂ. ; ೧೯೯೮ ; ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಸೀ ವಾದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭. ಆಶಾದೇವಿ ಎಂ.ಎಸ್.;೨೦೦೬; ಸ್ತ್ರೀಮತವನುತ್ತರಿಸಲಾಗದೇ? ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ

೮. ಇಂದಿರಾ ಆರ್.;೨೦೦೨; ಮಹಿಳೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೯. ಉಷಾ ಎಂ.; ೨೦೦೨; ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ

೧೦. ಉಷಾ ಎಂ.; ೨೦೦೪; ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೧೧. ಉಷಾ ಎಂ. ; ೨೦೦೬; ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೧೨. ಉನ್ನಂ ಜ್ಯೋತಿ ವಾಸು ; ೨೦೧೯ ; ಸಾರಂಗಧರ ಚರಿತ್ರ, ವಿಶಾಲಾಂಧ್ರ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್

೧೩. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ; ೧೯೯೨ ; ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನಾ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೪. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ಸಂ. ; ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ ೧೨, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೫. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ ; ೨೦೦೦ ; ಹೊಸ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೧೬. ಕಲಾವತಿ ಬಿ.ಜಿ. ; ೨೦೧೦ ; ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೧೭. ಕೇಶವನ್‌ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ. (ಸಂ.,); ೧೯೯೭; ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೮. ಕೊಡಲಿ ಶೃಂಗೇರಿ ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಶಂಕರ ಭಾರತಿ ಸ್ವಾಮಿ ; ೨೦೦೫ ; ಕೌಟಲೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೯. ಕೊಟ್ರಶೆಟ್ಟಿ ಎಂ.ಬಿ. ಸಂ. ; ೧೯೯೦ ; ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ ೮, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೨೦. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ; ೧೯೯೯; ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು; ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಸನ, ಹೊಸಪೇಟೆ

೨೧. ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ; ೧೯೯೯; ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀರಕರಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೨೨. ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಎನ್; ೨೦೦೨; ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಒಂದು ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ; ಮುಂಡಾ ಪ್ರಕಾಶನ,

೨೩. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ; ೨೦೧೫ ; ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ; ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೪. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಸಂ.,; ೧೯೮೫; ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು

೨೫. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ; ೧೯೭೮; ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಐ.ಬಿ.ಹೆಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೬. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ; ೧೯೭೭ ; ಗ್ರಾಮೀಣ, ಬಾಪ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೭. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ; ೨೦೦೨ ; ಜನ ಜನಪದ ಜಾನಪದ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೮. ಚಿಂದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ.; ೧೯೭೮; ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು

೨೯. ಚೆಲುವರಾಜು ಸಂ.,; ೧೯೯೭; ಜುಂಜಪ್ಪ; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ಬೆಂಗಳೂರು

೩೦. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ. ; ೨೦೧೦ ; ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು, ಬಹುಜನ ಮಾಧ್ಯಮ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು

೩೧. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್.; ೧೯೬೮; ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು

೩೨. ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ ; ೧೯೯೪ ; ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೩. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ; ೧೯೯೧; ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು; ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೪. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಸಂ.,; ೧೯೮೯; ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಭಾಗ ೯, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೩೫. ನಾಗರತ್ನಕುಮಾರಿ ಬಿ.ಎಸ್. ; ೨೦೦೮ ; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು

೩೬. ದುರುಗಪ್ಪ ಎಂ.ಕೆ. ; ೨೦೧೧ ; ಕುಮಾರರಾಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೩೭. ಧರ್ಮಾರಾವ್ ತಾಪಿ ; ೧೯೭೧ ; ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪ, ಅನು. ಎಸ್.ಆರ್.ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೮. ಧರ್ಮಾರಾವ್ ತಾಪಿ ; ೧೯೮೩ ; ವಿವಾಹ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋತ್ತರ, ಅನು. ರವಿಬೆಳಗೆರೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೯. ದಿವಾಕರ್ ಆರ್.ಬಿ., ಕುಮಾರ್ ಆ.ಬಿ., ೨೦೧೪ ; ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಗಂಗೋತ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಮಸಾಗರ

೪೦. ನಾಯಕ ಹಾ. ಮ.; ೧೯೭೧; ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ, ತಂ.ವೆಂ.ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು

೪೧. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್; ೧೯೮೯; ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೨. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್. ಎಲ್.; ೧೯೭೨; ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೩. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್. ; ೨೦೦೮ ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೪. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್.; ೧೯೯೧; ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಮಾರಮ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೫. ನಾರಾಯಣ ಪಿ. ವಿ.; ೧೯೯೭; ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂ.೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ಬೆಂಗಳೂರು

೪೬. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು ; ೨೦೦೪ ; ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೭. ನೇಗಿನಹಾಳ್; ೧೯೯೯; ನೇಗಿನಹಾಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ

೪೮. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ.; ೨೦೦೦; ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ಮೈಸೂರು

೪೯. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ಸಂ.,; ೧೯೭೩; ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು

೫೦. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ಸಂ.,; ೧೯೬೩; ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳು, ಮೈಸೂರು

೫೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ; ೧೯೯೯, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೫೨. ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ; ೧೯೮೦ ; ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ, ಅನು. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಕೆ.ಎಲ್., ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ

೫೩. ಬಸವರಾಜ ಕುರುವ ; ೨೦೧೧ ; ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೪. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ; ೨೦೦೦; ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ತತ್ವಪದಗಳು; ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

೫೫. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ ; ೨೦೧೧ ; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೫೬. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ; ೧೯೮೨; ಮಾಸ್ತಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ. ವಿ., ಬೆಂಗಳೂರು

೫೭. ಬರ್ಟೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ; ೧೯೭೫ ; ಮದುವೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಅನು. ಪಿ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೮. ಭಟ್ಟ ಜಿ. ಎಸ್. ; ೧೯೯೧ ; ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೯. ಭೈರೇಗೌಡ ಎಂ., ; ೧೯೯೯ ; ಜಾನಪದ ವೈವಿಧ್ಯ, ಶಕ್ತಿ ಮುದ್ರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬೦. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ; ೨೦೦೦ ; ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಾರಾಧನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೬೧. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ.(ಸಂ.,); ೧೯೯೭; ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೨. ಮಂಗಳ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ; ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೬೩. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ; ೨೦೦೯ ; ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದಕೋಶ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೬೪. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಸಂ., ೧೯೯; ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕಾವ್ಯ; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೫. ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ. ; ೨೦೦೦; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆ; ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು

೬೬. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ.; ೨೦೦೦; ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನಗಳು; ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೭. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಸಂ., ; ೧೯೯೩; ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತೇಜಸ್ವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹ್ಯಾರಡ

೬೮. ಮಹದೇವ ಸಿ.ಸಂ. ; ೨೦೧೨ ; ಮೈಲಾರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೬೯. ರಮೇಶ ಸ. ಚಿ.ಸಂ.,; ೧೯೯೯; ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭೦. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ.ಸಂ.,; ೨೦೦೩; ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ಮೋಡಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭೧. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ.; ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೭೨. ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ; ೧೯೮೫ ; ಜಾನಪದ ವಿಹಾರ, ದಿನಕರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೩. ರಾ. ಗೌ. ; ೨೦೧೨ ; ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳು, ತನುಮನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೭೪. ರಾ. ಗೌ. ; ೨೦೦೯ ; ನಮ್ಮ ಒಗಟುಗಳು, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು

೭೫. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ. ಕೆ. ಸಂ.,; ೧೯೭೩; ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖಲರ್, ಮೈಸೂರು

೭೬. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್.ಸಂ.,; ೧೯೯೭; ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೭೭. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ. ಎನ್. ; ೧೯೯೦; ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು

೭೮. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಡಿ. ; ೨೦೦೬ ; ಜಾನಪದ ನೋಟಗಳು, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೯. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ ಸಂ.,; ೧೯೯೧; ಸಂಶೋಧನ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೦. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಡಿ.; ೧೯೭೩; ಬಯಲುಸೀಮೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೧. ಲೀಲಾಪಾಟೀಲ್ (ಮರಾಠಿ) ; ೨೦೦೯, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಜೀನ ಅನು. ವಿಠಲರಾವ್ ಗಾಯಕ್‌ವಾಡ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೮೨. ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಎಂ.ಆರ್. ; ೧೯೯೭ ; ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೩. ಲೋಖಂಡೆ ಜಿ.ಎಸ್. ; ೨೦೦೯ ; ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಅನು. ಜಾಕೋಬ್ ಲೋಬೊ ಸಿ.ಎಚ್., ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೪. ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತ ; ೧೯೮೭ ; ಜನಪದ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೮೫. ವಿಜಯಶ್ರೀ ಸಬರದ ; ೨೦೦೬ ; ಜಾನಪದ ಮತ್ತ ಮಹಿಳೆ, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು

೮೬. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ; ೧೯೮೯ ; ಮಹಿಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಾಜ, ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೮೭. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ; ೧೯೯೩; ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೮. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ.,); ೧೯೯೬; ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆ; ವಿಶ್ವಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೯. ಶಂಕರ್ ಜೋಗನ್; ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ; ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಥಣಿ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆ

೯೦. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಸಂ.) ; ೧೯೯೮ ; ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೯೧. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ ; ೨೦೦೩ ; ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ, ಭುವನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ

೯೨. ಶೇಷ ನವರತ್ನ ; ೨೦೧೪ ; ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೯೩. ಶಂಕರ್‌ರಾವ್ ಚ.ನ. ; ೨೦೦೩ ; ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಜೈ ಭಾರತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು

೯೪. ಶಿರೂರ ಬಿ. ವಿ. ; ೨೦೧೪ ; ಸಂಶೋಧನಾ ಸ್ವರೂಪ, ಅನ್ನಪೂರ್ಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ

೯೫. ಶಿವಾನಂದ ಎಸ್. ವಿರಕ್ತಮಠ ; ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ.೬, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ.ಹಂ.

೯೬. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ; ೧೯೯೭; ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಸ್ವಪ್ನಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೯೭. ಸುಂಕಾಪೂರ್ ಎಂ.ಸಂ. ; ೧೯೭೭ ; ಜೋಗತಿ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೯೮. ಸಂಗಮೇಶ ಸವದತ್ತಿ ಮಠ ; ೨೦೦೮ ; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ ; ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ, ರೂಪ ರಶ್ಮಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ

೯೯. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಬಿ.ಎನ್. ; ೧೯೯೯ ; ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಬೆಂಗಳೂರು

೧೦೦. ಸಿಮನ್ ದ ಬೊವಾ ; ೨೦೦೭ ; ದ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್ ಅನು. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್., ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಲ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೦೧. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ; ೨೦೦೮ ; ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಕ.ಸಾ.ಪ. ೨೦೦೮

೧೦೨. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ ; ೧೯೯೮; ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೦೩. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ ; ೧೯೮೫ ; ಲೌಕಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಡಿಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೧೦೪. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ ಸಂ., ; ೧೯೭೮; ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು; ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,

೧೦೫. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ; ೧೯೯೯; ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು; ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ

